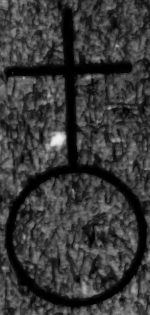
ZEITSCHRIFT
FÜR

ASZESE UND MYSTIK

ZEITSCHRIFT
FÜR

KATHOLISCHE THEOLOGIE

Auf Kriegsdauer vereinigt



Diözesan-Bibliothek
Köln

Heft 1/2 68. Band 1943
FRANZ WEGNER-VERLAG, WÜRZBURG

43413

INHALT

Abhandlungen

Pius XII.: Über die zeitgemäße Förderung der biblischen Studien 1

M. Grabmann: Der Einfluß der hl. Bonaventura auf die Theologie und Frömmigkeit des deutschen Mittelalters 11

A. F. Utz: Die ethische Wertfülle der christlichen Hoffnung 28

F. Andres: Das religiöse Leben und seine psychologische Erforschung 39

Kleine Beiträge

F. Mitka: Grundsätzliches zur Marienverehrung 52

E. Kalt v. Preuß: Joseph de Guibert 64

Besprechungen

Dyroff 66; Alexander 67; Allerdo 67; Bonetti 68; Hofmann 68; La Compagnia di Gesù e le scienze sacre 69; Leal Morales 69; Inviti all'ecumene 70; Rossini 70; Östliche und westliche Mystik 70; Schaaf 70; Walter 66

Zeitschriftenschau

und H. Hoberstorfer 1*

Die Zeitschrift für Aszese und Mystik und die Zeitschrift für Katholische Theologie und Kreuzpresse vereinigt und erscheint vorläufig als Halbjahresschrift im Umfange von je 64 Seiten.

Herausgeber und Hauptschriftleiter: Heinrich Hoberstorfer, Professor der Gesellschaft Jesu, München 2, Neuhauserstraße 47. Verlag: Franz Wegner Verlag, Würzburg, Juliuspromenade 64. Postscheckkonto Nürnberg 1581. Druck: Fränkische Gesellschaftsdruckerei GmbH., Würzburg-Zellerau.

Der Bezugspreis beträgt für den Jahrgang 1944 RM. 6.—.

Auslieferungsannahme durch den Verlag, Würzburg, Juliuspromenade 64; verantwortlich für Anzeigen: Franz Wegner, Würzburg; Anzeigenpreisliste Nr. 1 ist gültig. Anzeigenschluß 6 Wochen vor dem Erscheinungsmonat.

Die Einzahlungen bitten wir mittels der beiliegenden Zahlscheine bzw. Zahlkarten auf die untenstehenden Postscheckkonti des Franz Wegner Verlag, Würzburg zu leisten: Für Großdeutschland ist die Zahlungsmöglichkeit auf das Postscheckkonto Franz Wegner Verlag, Nürnberg Nr. 1581 oder Bankkonto Bayer. Staatsbank Würzburg; für die Besitzer in Holland: Konto „Deutschland", Nederlandsche Bank N. V. Amsterdam; in Luxemburg: Postscheckamt Luxemburg Nr. 10139; in der Schweiz: Postscheckamt Zürich Nr. VIII 11901; in Ungarn: Postsparkasse Budapest Nr. 13269; in Kroatien: Postscheckamt Sarajevo 84916; Jugoslawien: Postsparkasse Belgrad Nr. 82-698; jeweils auf den Franz Wegner Verlag; für die übrigen ausländischen Bezieher bis zur Einrichtung von Postscheckkonten durch internationale Zahlungsanweisung.

Bestellungen auf die Zeitschrift für Aszese und Mystik bitten wir an eine Buchhandlung oder an den Verlag der „Zeitschrift für Aszese und Mystik", Franz Wegner Verlag, Würzburg, Juliuspromenade 64, zu richten.

Manuskripte, Zuschriften bezüglich des Inhalts der Zeitschrift und Besprechungsexemplare sind an die Schriftleitung P. Heinrich Hoberstorfer, München 2, Neuhauserstraße 47, zu richten.

Pius XII.: Über die zeitgemäße Förderung der biblischen Studien

Rundschreiben „Divino afflante Spiritu" vom 30. September, dem Fest des hl. Hieronymus, des großen Meisters der Schriftauslegung, im Jahre 1943

EINLEITUNG

Veranlassung des Rundschreibens „Providentissimus Deus". Art und Weise, den fünfzigsten Jahrestag zu feiern

Unter der Eingebung des göttlichen Geistes haben die heiligen Schriftsteller jene Bücher verfaßt, die Gott in seiner Vatergüte dem Menschengeschlecht schenken wollte „zur Belehrung, zur Widerlegung, zur Zurechtweisung und zur Erziehung in der Gerechtigkeit, damit der gottgeweihte Mensch vollkommen sei, ausgerüstet zu jedem guten Werk" (II Tim III, 16 f). In diesem vom Himmel verliehenen Schatz sieht die Kirche die kostbarste Quelle und die göttliche Norm für ihre Glaubens- und Sittenlehre. Kein Wunder also, daß sie ihn, den sie aus den Händen der Apostel unversehrt empfing, mit aller Sorgfalt bewahrt, vor jeder falschen und unrechten Erklärung geschützt und in der Arbeit am übernatürlichen Heil der Seelen eifrig benutzt hat, wie fast unzählige Zeugnisse aller Jahrhunderte einleuchtend dartun. Als in unserer Zeit der göttliche Ursprung der heiligen Bücher und ihre richtige Erklärung in hohem Maße gefährdet waren, übernahm sie deren Schutz und Verteidigung mit noch größerer Hingabe und Sorgfalt. So erklärte der heilige Kirchenrat von Trient in einem feierlichen Beschluß, die biblischen Bücher seien „ganz, mit allen ihren Teilen, als heilig und zum Kanon gehörig" anzusehen, so „wie man sie in der katholischen Kirche zu lesen pflegt und die alte allgemein verbreitete lateinische Übersetzung (Vulgata) sie enthält"[1]. Um falsche Lehren über die Inspiration zu verurteilen, hat dann in unseren Tagen das Vatikanische Konzil erklärt, diese biblischen Bücher seien als heilig und zum Kanon gehörig anzusehen „nicht deshalb, weil sie, in rein menschlicher Tätigkeit verfaßt, hernach durch ihre, der Kirche, Autorität anerkannt worden seien; auch nicht bloß deshalb, weil sie die Offenbarung ohne Irrtum enthalten, sondern deshalb, weil sie unter der Eingebung des Heiligen Geistes geschrieben, Gott zum Verfasser haben und als solche ihr, der Kirche, übergeben worden seien"[2].

Durch diese feierliche Erklärung der katholischen Lehre wurde „den ganzen Büchern mit allen ihren Teilen" eine göttliche Autorität zuerkannt, die Irrtümer jeder Art ausschließt. Doch im Widerspruch hierzu unterfingen sich in der Folgezeit einige katholische Schriftsteller; die Wahrheit der Heiligen Schrift auf die bloßen Glaubens- und Sittenfragen einzuschränken, während sie für den ganzen übrigen Inhalt der Bücher, sei er naturwissenschaftlicher oder geschichtlicher Natur, als nur „nebenbei gesagt", die Verbindung mit der Glaubenslehre leugneten. Diese Irrtümer hat Unser Vorgänger unvergeßlichen Andenkens, Leo XIII., durch das Rundschreiben *Providentissimus Deus* vom 18. November 1893 mit Fug und Recht verurteilt und zugleich das Studium der Heiligen Bücher durch weise Vorschriften und Richtlinien geregelt.

Den 50. Jahrestag der Veröffentlichung dieses Rundschreibens, das als Grundgesetz der biblischen Studien gilt, feierlich zu begehen, ist gewiß geziemend. Wir, die Wir von

[1] 4. Sitzung, 1. Dekret; Ench. Bibl. N. 45.
[2] 3. Sitzung, Kap. 2; Ench. Bibl. N. 62.

Beginn Unseres Pontifikates an der heiligen Wissenschaft Unsere besondere Sorge zugewandt haben[3], glauben diesen Gedenktag nicht würdiger feiern zu können, als wenn Wir das, was Unser Vorgänger weise angeordnet hat und was seine Nachfolger zur Bekräftigung und zur Vervollkommnung seines Werkes beigetragen haben, auch Unserseits bestätigen und einschärfen und gleichzeitig das bestimmen, was die Gegenwart verlangt, um auf diese Weise alle Söhne der Kirche, die sich diesen Studien widmen, zu einer so notwendigen und löblichen Arbeit mehr und mehr anzuspornen.

I. GESCHICHTLICHER TEIL

Bemühungen Leos XIII. und seiner Nachfolger für die biblischen Studien

§ 1 — Tätigkeit Leos XIII.

Lehre von der Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift

Die erste und vornehmlichste Sorge Leos XIII. war es, die Lehre von der Wahrheit der Heiligen Bücher darzulegen und gegen Einwände zu verteidigen. Mit ernsten Worten erklärte er daher, daß keinerlei Irrtum vorliege, wenn sich der biblische Schriftsteller, wie der engelgleiche Lehrer sagt[4], beim Reden über Naturvorgänge „an das hält, was von den Sinnen wahrgenommen wird", und in „einer Art bildlicher Rede spricht oder so, wie der gewöhnliche Brauch es damals mit sich brachte und das alltägliche Leben auch heute noch in vielen Dingen es mit sich bringt, auch bei ganz gebildeten Leuten". „Die biblischen Schriftsteller, oder besser der Heilige Geist, der durch sie sprach, wollten ja, wie der hl. Augustin sagt[5], die Menschen nicht über das innerste Wesen der sinnenfälligen Dinge belehren, was für das Seelenheil von keinem Nutzen gewesen wäre"[6]. Diesen Grundsatz „übertrage man nützlicherweise auch auf die verwandten Wissensgebiete, besonders auf die Geschichte, d. h. „in ganz ähnlicher Weise widerlege man die falschen Behauptungen der Gegner" und „verteidige die geschichtliche Glaubwürdigkeit der Heiligen Schrift gegen deren Angriffe"[7]. Ebensowenig dürfe man es dem biblischen Schriftsteller als Irrtum anrechnen, wenn von den Schreibern „beim Abschreiben der Handschriften etwas weniger richtig wiedergegeben worden sei", oder „wenn der eigentliche Sinn einer Stelle zweifelhaft bleibe". Endlich sei es ganz unzulässig, „die Inspiration bloß auf einige Teile der Heiligen Schrift zu beschränken oder zuzugeben, der heilige Schriftsteller selbst habe geirrt"; denn „die göttliche Inspiration schließt nicht nur jeden Irrtum aus, sondern der Ausschluß und die Verwerfung des Irrtums sind ihr so wesentlich notwendig, wie es wesentlich notwendig ist, daß Gott, die höchste Wahrheit, nicht der Urheber irgendwelchen Irrtums ist. Das ist der alte und beständige Glaube der Kirche"[8].

Diese Lehre, die Unser Vorgänger Leo XIII. mit so gewichtigem Ernst dargelegt hat, legen auch Wir kraft Unserer Autorität vor und dringen darauf, daß sie von allen gewissenhaft festgehalten wird. Wir bestimmen ferner, daß den Mahnungen und Anregungen, die Leo XIII. für seine Zeit mit großer Weisheit beigefügt hat, auch heute

[3] Sermo ad alumnos Seminariorum ... in Urbe (24. Juni 1939); Acta Apost. Sedis XXXI (1939) S. 245—251. (Die Acta Apost. Sedis werden im folgenden mit AAS. abgekürzt. — Schriftleitung.)

[4] S. Theol. Ia, q. 70, art. 1 ad 3.

[5] De Gen. ad litt 2, 9, 20; PL XXXIV, 270 f; CSEL XXVIII (Sectio III, pars 2,), S. 46.

[6] Leonis XIII Acta XIII, S 355; Ench. Bibl. N. 106.

[7] Cf. Benedikt XV., Enz. Spiritus Paraclitus, AAS. XII (1920), S. 396; Ench. Bibl. N. 471.

[8] Leonis XIII Acta XIII, S. 357 f; Ench. Bibl. N. 109 f.

ebenso eifrig Folge geleistet wird. Die Vorurteile des allenthalben verbreiteten Rationalismus, besonders aber die Schriftdenkmäler des Altertums, die überall im Orient ausgegraben und erforscht wurden, brachten nämlich neue, nicht geringe Schwierigkeiten mit sich. Um nun die herrliche Quelle der Offenbarung zum Besten der Herde des Herrn sicherer und reicher fließen, vor allem aber, um sie in keiner Weise antasten zu lassen, wünschte Unser Vorgänger aus gewissenhafter Sorge für sein apostolisches Amt dringend, „es sollten eine größere Zahl Gelehrter den Schutz der Heiligen Schrift in gehöriger Weise übernehmen und dauernd leisten; vor allem aber sollten diejenigen, die Gottes Gnade zum Priesterstand berufen habe, Tag für Tag, wie es recht und billig sei, mehr Sorge und Fleiß darauf verwenden, die Heiligen Bücher zu lesen, zu betrachten und zu erklären"[9].

Förderung der Studien der Heiligen Schrift: Die Bibelschule von Jerusalem. Die Bibelkommission

Aus diesen Erwägungen heraus hatte der Papst schon früher die Schule für die biblischen Studien gelobt und gutgeheißen, die der Generalobere des Dominikanerordens an der St. Stephans-Kirche in Jerusalem gegründet hatte; „durch sie", so äußerte er sich, „hat die Bibelwissenschaft schon beträchtliche Förderung erfahren und erhofft deren noch größere"[10]. Aus dem gleichen Grunde fügte er in seinem letzten Lebensjahre noch eine andere Maßnahme hinzu, wodurch diese im Rundschreiben Providentissimus Deus so angelegentlich empfohlenen Studien immer mehr vervollkommnet und möglichst sicher gefördert werden sollten: durch das Apostolische Schreiben Vigilantiae vom 30. Oktober 1902 setzte er einen aus bedeutenden Gelehrten bestehenden Ausschuß, eine sogenannte Kommission, ein, „deren Aufgabe es sein sollte, mit allen Mitteln wirksam dafür zu sorgen, daß der Heiligen Schrift überall bei den Katholiken die von den Zeitverhältnissen geforderte sorgfältigere Behandlung zuteil werde und von ihr nicht nur jeder Hauch des Irrtums, sondern auch jegliche allzu freie Ansicht ferngehalten werde"[11]. Diesen Ausschuß haben auch Wir, nach dem Beispiel Unserer Vorgänger, durch die Tat bestätigt und gefördert und Uns, wie es früher öfters geschehen ist, seiner bedient, um den Erklärern der Heiligen Bücher die heilsamen Regeln der katholischen Exegese ins Gedächtnis zu rufen, die die heiligen Väter, die Kirchenlehrer und die Päpste überliefert haben[12].

§ 2 — Tätigkeit der Nachfolger Leos XIII.

PIUS X.: Einführung der akademischen Grade Studienordnung für die Seminarien. Das Päpstliche Bibelinstitut

An dieser Stelle scheint es nicht unangebracht zu sein, dankbar in Erinnerung zu bringen, was Unsere Vorgänger in der Folgezeit an besonders nützlichen Maßnahmen zum gleichen Zweck beigetragen haben, Maßnahmen, die man Ergänzungen oder Früchte der glücklichen Initiative Leos XIII. nennen könnte. Pius' X. Absicht war es, „ein wirksames Mittel zu schaffen, wodurch eine reiche Zahl von Lehrern bereitgestellt würde, die mit anerkannter, ernster und gründlicher Gelehrsamkeit in den katholischen

[9] Vgl. ebd. S. 328; Ench. Bibl. N. 67 f.

[10] Apostol. Schreiben Hierosolymae in coenobio vom 17. September 1892; Leonis XIII Acta XII, S. 239—241; siehe S. 240.

[11] Vgl. Leonis XIII Acta XXII, S. 232 f; Ench. Bibl. N. 130—141; s. N. 130, 132.

[12] Schreiben der Päpstlichen Bibelkommission an die Erzbischöfe und Bischöfe Italiens vom 20. August 1941; AAS. XXXIII (1941) S. 465—472.

Schulen die Heilige Schrift erklärten". Daher schuf er „die akademischen Grade des Lizentiats und des Doktorats in der Bibelwissenschaft, die von der Bibelkommission erteilt werden sollten"[13]. Weiterhin wollte er erreichen, daß die künftigen Priester nicht nur selbst über eine genaue Kenntnis der Bedeutung, der Eigenart und der Lehre der Bibel verfügten, sondern daß sie den Dienst des Wortes Gottes auch richtig und geschickt versehen und die von Gott inspirierten Bücher gegen die Einwürfe verteidigen könnten. Daher erließ er eine Bestimmung über die in den Klerikalseminarien zu beobachtende Studienordnung für die biblischen Fächer[14]. Endlich wollte er, „daß in der Stadt Rom ein Mittelpunkt des höheren Bibelstudiums bestehe, um in möglichst wirksamer Weise die Bibelwissenschaft und die zu dieser gehörigen Studien nach dem Geiste der katholischen Kirche zu fördern". So gründete er das Päpstliche Bibelinstitut, das er der Sorge der Gesellschaft Jesu anvertraute und „mit Lehrkanzeln für die höheren Fächer und mit allen Hilfsmitteln der biblischen Ausbildung ausgestattet" wissen wollte, und gab dafür die Anordnungen und Vorschriften, eine Gründung, bei der er, seinen eigenen Worten gemäß, einen heilsamen und fruchtbaren Gedanken Leos XIII. zur Ausführung brachte[15].

PIUS XI.: Verpflichtung zur Erwerbung der akademischen Grade. Die Abtei vom hl. Hieronymus für die Revision der Vulgata

Alle diese Maßnahmen und Einrichtungen vervollkommnete dann Unser unmittelbarer Vorgänger Pius XI. seligen Gedenkens. So bestimmte er unter anderm, es dürfe „niemand in den Seminarien die biblischen Fächer vortragen, wenn er nicht besondere Studien in diesem Fach gemacht und bei der Bibelkommission oder dem Bibelinstitut rechtmäßig die akademischen Grade erworben" hätte. Diese Grade sollten die gleichen Rechte und Wirkungen haben, wie die rechtmäßig erworbenen Grade in der Theologie oder im Kirchenrecht. Ebenso ordnete er an, es dürfe keinem ein Benefizium verliehen werden, das kirchenrechtlich die Verpflichtung mit sich bringe, dem Volk die Heilige Schrift zu erklären, wenn er nicht, außer den übrigen Erfordernissen, das Lizentiat oder das Doktorat in der Bibelwissenschaft besitze. Gleichzeitig ermahnt er die Generalobern der Orden und religiösen Genossenschaften und ebenso die Bischöfe der ganzen katholischen Welt, die Fähigsten ihrer Alumnen zum Besuch der Vorlesungen und zur Erwerbung der akademischen Grade an das Päpstliche Bibelinstitut zu schicken. Diese Aufforderung bekräftigte er durch sein eigenes Beispiel und stiftete freigebig zu diesem Zweck einen jährlichen Beitrag[16].

Unter Billigung und Gutheißung Pius' X. war im Jahre 1907 „den Benediktinern der Auftrag erteilt worden, Forschungen und Studien zu unternehmen, auf die sich eine Neuausgabe der lateinischen Bibelübersetzung, der sog. Vulgata, stützen könne"[17]. Dieses „arbeitsvolle und schwierige Unternehmen", das viel Zeit und große Kosten verlangt,

[13] Apost. Schreiben Scripturae Sanctae vom 23. Februar 1904; Pii X Acta I, S. 176—179; Ench. Bibl. N. 142—150; s. N. 143—144.

[14] Vgl. Apost. Schreiben Quoniam in re biblica vom 27. März 1906; Pii X Acta III, S. 72—76; Ench. Bibl. N. 155—175; s. N. 155.

[15] Apost. Schreiben Vinea electa vom 7. Mai 1909; AAS. I (1909), S 447—449; Ench. Bibl. N. 293—306; s. N. 296 und 294.

[16] Vgl. Motu proprio Bibliorum scientiam vom 27. April 1924; AAS. XVI (1924), S. 180—182; Ench. Bibl. N. 518—525.

[17] Schreiben an den hochw'sten Abt D. Aidan Gasquet vom 3. Dezember 1907; Pii X Acta IV, S. 117—119; Ench. Bibl. N. 285 f.

hatte inzwischen seinen großen Nutzen erwiesen durch die ausgezeichneten Bände, die bereits erschienen waren. Um es nun sicher und fest zu begründen, errichtete Pius XI. in Rom das Kloster des hl. Hieronymus, das sich dieser Arbeit ausschließlich widmen soll, und stattete es reichlich mit einer Bibliothek und mit anderen Forschungsmitteln aus[18].

§ 3 — Bemühungen der Päpste für den Gebrauch und die Verbreitung der Heiligen Schrift

An dieser Stelle darf auch nicht übergangen werden, wie eindringlich Unsere Vorgänger bei gegebener Gelegenheit das Studium, die Predigt, die fromme Lesung und Betrachtung der Heiligen Schrift empfohlen haben. So hat Pius X. den Verein vom hl. Hieronymus besonders gebilligt, der unter den Gläubigen die lobenswerte Gewohnheit zu fördern sucht, die heiligen Evangelien zu lesen und zu betrachten und diese Übung tunlichst erleichtern möchte. Er ermunterte zu eifriger Beständigkeit in diesem Unternehmen, das er eine „überaus nützliche, höchst zeitgemäße Gründung" nannte, „die nicht wenig beitrage zur Beseitigung der Ansicht, als ob die Kirche eine Gegnerin der Lesung der Heiligen Schrift in der Muttersprache sei oder diese irgendwie behindere"[19]. Benedikt XV. schärfte gelegentlich des 1500. Jahrestages des Todes des hl. Hieronymus, des großen Meisters der Schrifterklärung, die Weisungen und das Beispiel dieses Lehrers, ebenso wie die von Leo XIII. und von ihm selbst aufgestellten Grundsätze und Regeln angelegentlichst ein, gab andere auf diesem Gebiet äußerst zeitgemäße Anregungen, die nie in Vergessenheit geraten dürften, und ermahnte „alle Söhne der Kirche, besonders den Klerus, zur Ehrfurcht vor der Heiligen Schrift, verbunden mit frommer Lesung und beständiger Betrachtung". „In diesen Blättern ist", so führte er aus, „die Speise zu suchen, die das geistliche Leben zur Vollkommenheit nährt", und weiterhin: „ihre hauptsächlichste Verwendung findet die Heilige Schrift, wo es sich darum handelt, das Predigtamt treu und erfolgreich zu verwalten". Aufs neue belobte er die Wirksamkeit des Vereins vom hl. Hieronymus, der für möglichst weite Verbreitung der Evangelien und der Apostelgeschichte Sorge trage, „so daß es bereits keine christliche Familie mehr gebe, die sie nicht besäße, und alle sich an deren tägliche Lesung und Betrachtung gewöhnten"[20].

§ 4 — Früchte dieser vielfachen Tätigkeit

Es ist geziemend und angenehm, es auszusprechen, daß so die Bibelwissenschaft und der Gebrauch der Bibel unter den Katholiken große Fortschritte gemacht haben. Der Grund dafür liegt jedoch nicht bloß in den Einrichtungen, Anordnungen und Ermunterungen Unserer Vorgänger, sondern auch in den Arbeiten und Bemühungen aller derer, die ihnen treu Folge geleistet haben, sei es durch Betrachtung, Forschung und schriftstellerische Tätigkeit, sei es durch Belehrung, Predigt, Übersetzung und Verbreitung der Heiligen Schrift. Aus den Schulen, in denen die höheren Fächer der Theologie und Bibelwissenschaft gelehrt werden, und besonders aus Unserm Päpstlichen Bibelinstitut, sind bereits viele Verehrer der Heiligen Schrift hervorgegangen und gehen täglich weitere hervor, die in feuriger Liebe zu den Heiligen Büchern den jungen Klerus mit

[18] Apost. Konstit. Inter praecipuas vom 15. Juni 1933; AAS. XXVI (1934), S. 85—87.

[19] Schreiben an S. Em. Kard. Cassetta Qui piam vom 21. Januar 1907; Pii X Acta IV, S. 23—25.

[20] Rundschreiben Spiritus Paraclitus vom 15. September 1920; AAS. XII (1920), S. 385—422; Ench. Bibl. N. 457—508; s. N. 457, 495, 497, 491.

gleicher Liebe erfüllen und ihm das Wissen, das sie selbst erworben haben, mit hingebendem Eifer vermitteln. Nicht wenige von ihnen haben die Bibelwissenschaft auch durch Veröffentlichungen vielseitig gefördert und fördern sie, mögen sie die Bibeltexte nach textkritischen Grundsätzen herausgeben, sie erklären, beleuchten, in moderne Sprachen übersetzen oder die Heilige Schrift den Gläubigen zu frommer Lesung und Betrachtung darbieten oder endlich profane Fächer, die für die Erklärung der Schrift förderlich sind, pflegen und nutzbar machen. Diese und andere Unternehmungen, die sich stets weiter verbreiten und wachsen, wie Bibelvereine, Kongresse, biblische Wochen, biblische Büchereien, Vereine zur Betrachtung der Evangelien, geben Uns die sichere Hoffnung, daß auch in Zukunft die Verehrung, der Gebrauch und die Kenntnis der Heiligen Schrift allüberall zum Heil der Seelen mehr und mehr zunehmen werden, wenn nur alle das von Leo XIII. vorgeschriebene, von seinen Nachfolgern eingehender und vollkommener erklärte, von Uns bestätigte und geförderte Programm des Bibelstudiums — das einzig sichere und durch die Erfahrung bewährte — entschieden, eifrig und vertrauensvoll festhalten, ohne sich irgendwie hindern zu lassen durch die Schwierigkeiten, die, wie überall im menschlichen Leben, auch bei diesem herrlichen Werke niemals fehlen werden.

II. LEHRHAFTER TEIL

Das Studium der Heiligen Schrift in unserer Zeit

Der augenblickliche Stand der Bibelwissenschaft

Daß sich die Lage der biblischen Wissenschaft und ihrer Hilfsfächer in den letzten fünfzig Jahren bedeutend geändert hat, kann jedermann unschwer wahrnehmen. Als Unser Vorgänger das Rundschreiben Providentissimus Deus herausgab, war, um anderes zu übergehen, kaum der eine oder andere Ort in Palästina durch wissenschaftliche Ausgrabungsarbeit erforscht. Heute dagegen sind derartige Forschungen viel zahlreicher geworden und liefern uns, dank der strengeren Methode und der durch Erfahrung vervollkommneten Technik, viel reichere und gesichertere Ergebnisse. Wieviel Licht aus diesen Untersuchungen für eine richtigere und vollkommenere Erklärung der biblischen Bücher gewonnen wird, weiß jeder Fachmann, wissen alle, die diese Studien pflegen. Die Wichtigkeit dieser Forschungen wird noch erhöht durch die vielfache Auffindung von Schriftdenkmälern, die zur Kenntnis der ältesten Sprachen, Literaturen, Ereignisse, Sitten und Formen der Gottesverehrung wesentlich beitragen. Von nicht geringerer Bedeutung ist die heute so häufige Entdeckung und Untersuchung von Papyri, die die Kenntnis der Literatur und der Einrichtungen des öffentlichen und privaten Lebens, besonders der Zeit unseres Heilandes, erfolgreich gefördert haben. Fernerhin hat man alte Handschriften der Heiligen Bücher aufgefunden und sorgfältig veröffentlicht; die Schrifterklärung der Kirchenväter ist allgemeiner und gründlicher untersucht worden; die Sprechweise, Erzählungsart und Schreibweise der Alten läßt sich durch ungezählte Beispiele beleuchten.

Alle diese Ergebnisse, die unsere Zeit, nicht ohne besondere Absicht der göttlichen Vorsehung, erzielt hat, laden sozusagen die Erklärer der Heiligen Schrift ein und mahnen sie, dieses strahlende, uns zuteil gewordene Licht freudig zu benutzen, um Gottes Wort tiefer zu durchforschen, heller zu beleuchten und klarer vorzulegen. Wenn wir, zu Unserem großen Troste, sehen, daß die Exegeten dieser Einladung schon eifrig entsprochen haben, so ist das sicherlich nicht die letzte und geringste Frucht des Rundschreibens Providentissimus Deus Unseres Vorgängers Leos XIII.: er hat, dieses neue Aufblühen der Bibelwissenschaft gewissermaßen vorausahnend, die katholischen Exe-

geten zur Arbeit gerufen und ihnen in Weisheit die Arbeitsmethode vorgezeichnet. Daß die Arbeit nicht nur unverdrossen fortgehe, sondern immer vollkommener und fruchtbarer werde, das ist auch das Ziel dieses Unseres Rundschreibens: Wir wollen allen zeigen, was noch zu tun übrig bleibt und in welchem Geiste die katholischen Exegeten heute an ihr großes und erhabenes Amt gehen sollen, und Wir möchten den Arbeitern, die eifrig im Weinberg des Herrn tätig sind, neue Begeisterung und neuen Mut geben.

§ 1 — Die Benützung der Urtexte der Heiligen Bücher

Studium der biblischen Sprachen

Dem katholischen Exegeten, der sich mit dem Verständnis und der Erklärung der Heiligen Schrift befaßt, haben schon die Kirchenväter, besonders Augustinus, das Studium der alten Sprachen und die Heranziehung des Urtextes ans Herz gelegt[21]. So wie aber damals die wissenschaftlichen Verhältnisse lagen, kannten die hebräische Sprache nur wenige, und auch sie nur unvollkommen. Im Mittelalter, als die scholastische Theologie in hoher Blüte stand, hatte seit langem auch die Kenntnis des Griechischen im Abendland so abgenommen, daß selbst die großen Lehrer der damaligen Zeit für die Erklärung der Heiligen Bücher ausschließlich auf die lateinische Übersetzung, die sog. Vulgata, angewiesen waren. In unseren Tagen hingegen ist nicht nur das Griechische, das seit der Zeit der humanistischen Renaissance zu neuem Leben erstanden ist, fast allen Kennern des Altertums und der Literatur vertraut, sondern auch die Kenntnis des Hebräischen und anderer orientalischer Sprachen ist unter den Gelehrten weit verbreitet. Ferner steht zur Erlernung dieser Sprachen heute eine solche Menge von Hilfsmitteln zur Verfügung, daß der Bibelerklärer dem Vorwurf der Leichtfertigkeit und Fahrlässigkeit nicht entgehen könnte, wenn er sich durch Vernachlässigung des Sprachenstudiums den Weg zu den Urtexten verschlösse.

Ist es doch Pflicht des Exegeten, auch das Kleinste, das unter der Eingebung des Heiligen Geistes aus der Feder des heiligen Schriftstellers geflossen ist, mit größter Sorgfalt und Ehrfurcht aufzugreifen, um dessen Gedanken möglichst tief und vollständig zu erfassen. Daher soll er gewissenhaft daran arbeiten, sich eine immer größere Kenntnis der biblischen und auch der anderen orientalischen Sprachen anzueignen, und seine Schriftauslegung durch alle die Hilfsmittel stützen, die die verschiedenen Zweige der Philologie bieten. Das wollte seinerzeit der hl. Hieronymus mit Sorgfalt leisten, soweit der damalige Stand der Sprachenkunde es erlaubte; das erstrebten auch mit unermüdlichem Eifer und mit nicht geringem Erfolg nicht wenige der großen Exegeten des 16. und 17. Jahrhunderts, obwohl damals die Kenntnis der Sprachen noch viel geringer war als heute. Nach den gleichen Grundsätzen muß man darum den Urtext erklären: vom heiligen Schriftsteller selbst geschrieben, hat er höhere Autorität und größeres Gewicht als jede, sei es auch die beste, Übersetzung aus alter oder neuer Zeit. Diese Aufgabe läßt sich um so leichter und erfolgreicher leisten, wenn der Exeget mit der Sprachenkenntnis auch eine gründliche Schulung in der Textkritik verbindet.

Wichtigkeit der Textkritik

Wieviel Bedeutung der Textkritik beizumessen ist, sagt zutreffend schon Augustinus, der unter den Regeln, die er für das Bibelstudium aufstellt, an erster Stelle die Sorge für einen kritisch richtigen Text erwähnt. „Der Verbesserung der Handschriften", sagt

[21] Vgl. z. B. Hieronymus, Praef. in IV Evang. ad Damasum; PL. XXIX, 526 f; August., De doctr. christ. II, 16; PL. XXXIV, 42 f.

der berühmte Kirchenlehrer, „muß die wachsame Sorge derer, die die Heilige Schrift kennen wollen, in erster Linie gelten: hinter den verbesserten Handschriften müssen die unverbesserten zurücktreten"[22]. Diese Wissenschaft der Textkritik, die bei der Herausgabe von Profanschriften anerkennenswert und erfolgreich angewandt wird, betätigt sich heute mit Fug und Recht auch an den Heiligen Büchern, gerade wegen der Ehrfurcht, die wir dem Wort Gottes schulden. Ihre Aufgabe ist es ja, den heiligen Text, soweit möglich, in vollkommenster Weise wiederherzustellen, ihn von den Verderbnissen, die aus der Unzuverlässigkeit der Abschreiber stammen, zu reinigen und ihn tunlichst zu befreien von Zusätzen und Lücken, von Umstellungen und Wiederholungen und von anderen derartigen Fehlern, die sich bei jahrhundertelanger Überlieferung in die Schriftwerke einzuschleichen pflegen. Die Textkritik, die manche Gelehrten vor einigen Jahrzehnten noch ganz willkürlich angewandt haben, nicht selten so, daß man hätte meinen können, sie täten es, um ihre vorgefaßten Ansichten in den heiligen Text hineinzutragen, hat heute — es ist kaum nötig, dies zu bemerken — eine derartige Festigkeit und Sicherheit in ihren Regeln erreicht, daß sie ein treffliches Werkzeug geworden ist, um die Heilige Schrift reiner und genauer herauszugeben, und daß sich anderseits jeder Mißbrauch leicht feststellen läßt.

Es braucht hier auch nicht daran erinnert zu werden — allen, die sich mit dem Studium der Heiligen Schrift befassen, ist es ja bekannt und geläufig —, wie hoch die Kirche von Anfang an bis heute die textkritischen Studien gehalten hat. Heute, nachdem dieses Fach zu so hoher Vollkommenheit gelangt ist, ist es daher für die Vertreter der Bibelwissenschaft eine ehrenvolle, wenn auch nicht immer leichte Pflicht, mit allen Mitteln dafür zu sorgen, daß katholischerseits möglichst bald kritische Ausgaben sowohl der biblischen Bücher als auch der alten Übersetzungen hergestellt werden, die mit vollster Ehrfurcht gegen den heiligen Text eine gewissenhafte Beobachtung aller kritischen Regeln verbinden. Diese langwierige Arbeit ist nicht nur notwendig, um die aus göttlicher Eingebung stammenden Heiligen Schriften richtig zu verstehen; sie ist auch — dies mögen alle wissen — eine gebieterische Forderung der Dankbarkeit, die wir Gottes Vorsehung dafür schulden, daß sie diese Bücher den Kindern als Brief des Vaters vom Thron seiner Herrlichkeit gesandt hat.

Sinn des Dekretes des Konzils von Trient über den Gebrauch der Vulgata. Übersetzungen in moderne Sprachen

In der angedeuteten Verwendung des kritisch bearbeiteten Urtextes soll niemand einen Verstoß gegen die weisen Vorschriften des Konzils von Trient über die lateinische Vulgata sehen[23]. Denn, wie aus den Geschichtsquellen feststeht, erhielten die Konzilspräsidenten den Auftrag, im Namen des heiligen Konzils den Papst zu bitten — wie sie es auch wirklich taten —, es möchte zunächst ein nach Möglichkeit verbesserter lateinischer, dann aber auch ein griechischer und ein hebräischer Text der Heiligen Schrift hergestellt[24] und seinerzeit zum Nutzen der heiligen Kirche Gottes herausgegeben werden. Wenn diesem Wunsch damals wegen der schwierigen Zeitverhältnisse und sonstiger Hindernisse nicht voll entsprochen werden konnte, so wird er sich heute, so hoffen Wir zuversichtlich, durch die Zusammenarbeit der katholischen Gelehrten um so voll-

[22] De doctr. christ. II, 21; PL. XXXIV, 46.

[23] Decr. de editione et usu Sacrorum Librorum; Conc. Trid. Ausgabe der Görresgesellschaft, Bd. V, S. 91 f.

[24] Ebd. Bd. X, S. 471; vgl. Bd. V, S. 29, 59, 65; Bd. X, S. 446 f.

kommener und weitgehender erfüllen lassen. Wenn das Trienter Konzil wollte, daß die Vulgata diejenige lateinische Übersetzung sei, „die alle als authentisch gebrauchen", so gilt diese Bestimmung, wie jedermann weiß, nur für die lateinische Kirche und zwar für den offiziellen Gebrauch der Heiligen Schrift; die Autorität und Bedeutung der Urtexte mindert sie, das steht außer Zweifel, in keiner Weise. Es handelte sich damals ja nicht um die Urtexte, sondern um die in jener Zeit umlaufenden lateinischen Übersetzungen; unter diesen, so ordnete das Konzil mit Recht an, sollte die den Vorzug besitzen, die „durch viele Jahrhunderte langen Gebrauch in der Kirche selbst bewährt ist".

Diese überragende Autorität der Vulgata, ihre sog. Authentizität, ist also vom Konzil nicht in erster Linie aus kritischen Gründen behauptet worden, sondern wegen der rechtmäßigen, viele Jahrhunderte dauernden Verwendung dieser Übersetzung in den Kirchen. Diese Verwendung beweist, wie die Kirche sie verstanden hat und versteht, in Glaubens- und Sittenfragen frei ist von jedem Irrtum, so daß sie, wie die Kirche selbst bezeugt und bestätigt, in Disputationen, Vorlesungen und Predigten sicher und ohne Gefahr eines Irrtums verwendet werden kann. Diese Authentizität ist also nicht in erster Linie eine kritische, sondern vielmehr eine juridische zu nennen. Daher verbietet die Autorität der Vulgata in Fragen der kirchlichen Lehre keineswegs, eben diese Lehre auch aus den Urtexten zu beweisen und zu bestätigen; ja, sie fordert es beinahe; ebensowenig verwehrt sie, allenthalben die Urtexte zu Hilfe zu nehmen, um den richtigen Sinn der Heiligen Schrift überall mehr und mehr zu finden und zu erklären. Das Dekret des Trienter Konzils verbietet auch nicht, zum Gebrauch und Nutzen der Gläubigen und zum leichteren Verständnis des Wortes Gottes Übersetzungen in der Muttersprache anzufertigen, auch aus den Urtexten, wie es, mit Billigung der kirchlichen Autorität, schon vielerorts, wie Wir wissen, löblicherweise geschehen ist.

§ 2 — *Die Erklärung der Heiligen Schrift*

Wichtigkeit des Literalsinnes und seine Erforschung

Mit der Kenntnis der alten Sprachen und mit den Hilfsmitteln der Textkritik trefflich gerüstet, soll der katholische Exeget an die Aufgabe herangehen, die von allen ihm gestellten die höchste ist, an die Auffindung und Erklärung des wahren Sinnes der Heiligen Bücher. Dabei mögen die Schrifterklärer sich gegenwärtig halten, daß es ihre erste und angelegentlichste Sorge sein muß, klar zu erkennen und zu bestimmen, welches der Literalsinn der biblischen Worte ist. Diesen Literalsinn der Worte sollen sie mit aller Sorgfalt durch die Kenntnis der Sprachen ermitteln, unter Zuhilfenahme des Zusammenhangs und des Vergleichs mit ähnlichen Stellen — Hilfsmittel, die man alle auch bei der Erklärung profaner Schriften heranzuziehen pflegt, damit der Gedanke des Schriftstellers klar zum Ausdruck kommt.

Die Erklärer der Heiligen Schrift mögen sich aber daran erinnern, daß es sich hier um das inspirierte Gotteswort handelt, das Gott selbst der Kirche zur Hut und zur Erklärung anvertraut hat, und deshalb mit nicht weniger Sorgfalt den Erklärungen und Bestimmungen des kirchlichen Lehramts Rechnung tragen, sowie auch den Auslegungen der heiligen Väter und der „Analogie des Glaubens", wie Leo XIII. in seinem Rundschreiben Providentissimus Deus weise bemerkt hat[25]. Mit besonderem Eifer aber sollen sie darauf bedacht sein, daß sie nicht bloß — wie es zu Unserem Bedauern in einigen Kommentaren der Fall ist — die Dinge erläutern, die der Geschichte, Archäologie, Philologie und anderen derartigen Wissenschaften angehören. Gewiß sollen sie der-

[25] Leonis XIII Acta XIII, S. 345 f; Ench. Bibl. N. 94—96.

artiges, soweit es der Exegese nützlich ist, in zweckdienlicher Weise vorbringen; aber vor allem müssen sie zeigen, welches der theologische Lehrgehalt der einzelnen Bücher und Texte in Glaubens- und Sittenfragen ist. Dadurch soll ihre Schrifterklärung nicht bloß den Theologen bei der Darlegung und dem Beweis der Glaubenslehren von Nutzen sein, sondern ebenso den Priestern bei der Verkündigung der christlichen Lehre vor dem Volke dienen und schließlich allen Gläubigen dazu behilflich sein, ein heiliges, eines Christen würdiges Leben zu führen.

Richtige Verwendung des geistigen Sinnes

Wenn die katholischen Exegeten eine derartige Schriftauslegung geben, die, wie gesagt, vor allem theologischer Natur ist, werden sie die wirksam zum Schweigen bringen, die immer wieder behaupten, sie fänden in den Bibelkommentaren kaum etwas, was den Geist zu Gott erhebe, die Seele nähre und das innere Leben fördere, und darum geltend machen, sie müßten ihre Zuflucht nehmen zu einer geistigen und, wie sie sagen, mystischen Erklärung. Wie wenig diese Leute mit einer solchen Behauptung Recht haben, zeigt gerade die Erfahrung der vielen, die, Gottes Wort immer wieder erwägend und betrachtend, ihre Seele vervollkommnet und sich mit warmer Liebe zu Gott erfüllt haben; das gleiche zeigen klar auch die beständigen Anweisungen der Kirche und die Mahnungen der angesehensten Lehrer.

Gewiß ist nicht jeder geistige Sinn aus der Heiligen Schrift ausgeschlossen. Aussprüche und Geschehnisse des Alten Testamentes hat Gott in seiner Weisheit so angeordnet und eingerichtet, daß das Vergangene geistigerweise das vorausbedeutete, was im Neuen Bund der Gnade geschehen sollte. Wie darum der Exeget den Literalsinn der Worte, den der heilige Schriftsteller beabsichtigte und ausdrückte, auffinden und erklären muß, so auch den geistigen, sofern nur gebührend feststeht, daß Gott diesen Sinn wirklich gewollt hat. Denn nur Gott konnte diesen geistigen Sinn kennen und uns offenbaren. Diesen Sinn zeigt und lehrt uns in den Evangelien der göttliche Heiland selbst; ihn verkünden auch, nach dem Beispiel des Meisters, die Apostel in Wort und Schrift; ihn zeigt die ununterbrochene Überlieferung der Kirche; ihn beweist endlich die uralte Verwendung in der Liturgie, wo immer das bekannte Wort: „Das Gesetz des Betens ist das Gesetz des Glaubens" in berechtigter Weise angewandt werden kann.

Diesen geistigen Sinn also, den Gott selbst gewollt und angeordnet hat, sollen die katholischen Exegeten mit der Sorgfalt aufhellen und darlegen, die die Würde des Wortes Gottes fordert; andere übertragene Bedeutungen dagegen als echten Sinn der Heiligen Schrift vorzutragen, mögen sie sich gewissenhaft hüten. Gewiß kann, besonders bei der Ausübung des Predigtamtes, ein weitergehender, mit übertragenen Wortbedeutungen arbeitender Gebrauch des heiligen Textes zur Erläuterung und Empfehlung der Glaubens- und Sittenlehren dienlich sein, wenn dabei nur Maß und Ziel beobachtet werden; aber diese Verwendung der Heiligen Schrift ist ihr, was man nie vergessen darf, gewissermaßen äußerlich und zusätzlich und dazu, besonders heute, nicht ohne Gefahr; denn die Gläubigen, vor allem, wenn sie in den heiligen und den profanen Wissenschaften gebildet sind, wollen wissen, was Gott selbst in der Heiligen Schrift uns lehrt, nicht was ein beredter Prediger oder Schriftsteller mit geschickter Verwendung biblischer Worte vorträgt. „Das lebendige Wort Gottes, wirksam und schärfer als jedes zweischneidige Schwert, durchdringend, bis es Seele und Geist, Mark und Bein scheidet, Richter über die Gedanken und die Gesinnungen des Herzens" (Hebr IV, 12), bedarf keineswegs der Künstelei oder der menschlichen Zustutzung, um die

Seele zu rühren und zu erschüttern. Die Heiligen Bücher, durch die Eingebung des göttlichen Geistes verfaßt, sind aus sich selbst überreich an echtem Sinn; mit göttlicher Kraft erfüllt, sind sie aus sich selbst mächtig; mit himmlischer Schönheit geschmückt, leuchten und strahlen sie aus sich selbst, wenn sie nur vom Schrifterklärer so richtig und genau ausgelegt werden, daß alle Schätze der Weisheit und Einsicht, die sie enthalten, zutage gefördert werden.

Anregung zum Studium der Heiligen Väter und der großen Exegeten

Bei der Erfüllung dieser seiner Aufgabe bietet dem katholischen Exegeten eine treffliche Hilfe das Studium der Werke, in denen die heiligen Väter, die Lehrer der Kirche und die hervorragenden Schrifterklärer der Vorzeit die Heiligen Bücher erklärt haben. An profaner Bildung und an Sprachenkenntnis kamen diese alten Schriftausleger bisweilen unseren heutigen Exegeten zwar nicht gleich; aber kraft der Aufgabe, die Gott ihnen in der Kirche gestellt hat, zeichnen sie sich aus durch gemütstiefe Schau der himmlischen Dinge und durch wunderbare Geistesschärfe, wodurch sie weit eindringen in die Tiefen des göttlichen Wortes und alles herausarbeiten, was dazu dienen kann, Christi Lehre zu beleuchten und die Heiligkeit des Lebens zu fördern. Es ist bedauerlich, daß diese kostbaren Schätze des christlichen Altertums manchen unserer heutigen Schriftsteller zu wenig bekannt sind, und daß auch die Vertreter der Geschichte der Exegese noch nicht alles geleistet haben, was zur gehörigen Erforschung und rechten Einschätzung eines so wichtigen Gebietes notwendig ist. Möchten sich doch recht viele Gelehrte finden, die die Verfasser und die Werke der katholischen Schrifterklärung eifrig studieren, die fast unermeßlichen von ihnen gesammelten Schätze heben und so wirksam dazu beitragen, daß mehr und mehr zutage tritt, wie tief sie die göttliche Lehre der Heiligen Bücher durchschaut und wie herrlich sie diese erläutert haben, und daß sich auch die heutigen Schriftausleger daran ein Beispiel nehmen und nützlichen Stoff daraus schöpfen. Auf diese Weise wird schließlich eine glückliche und fruchtbare Verbindung zustande kommen zwischen der Lehre und geistlichen Salbung der Alten und der größeren Bildung und vollkommeneren Methode der Neueren, eine Verbindung, die neue Früchte zeitigen wird auf dem Feld der biblischen Bücher, das sich nie genug bearbeiten, nie vollständig abernten läßt.

§ 3 — Besondere Aufgaben der Schrifterklärer in unserer Zeit

Augenblicklicher Stand der Exegese

Daß dabei auch unsere Zeit zur tieferen und genaueren Auslegung der Heiligen Schrift etwas beitragen kann, läßt sich mit vollem Recht hoffen. Denn nicht wenige Fragen, besonders auf geschichtlichem Gebiet, sind von den Erklärern der früheren Jahrhunderte kaum oder nur ungenügend erörtert: fehlten ihnen doch fast alle Kenntnisse, die zu einer genaueren Behandlung solcher Gegenstände notwendig sind. Wie schwierig und sozusagen unzugänglich gewisse Punkte selbst für die heiligen Väter waren, zeigen, um anderes zu übergehen, die wiederholten Ansätze zur Erklärung der ersten Kapitel der Genesis, die manche von ihnen machten, ebenso wie die mehrmaligen Versuche des hl. Hieronymus, die Psalmen so zu übersetzen, daß deren Literal- oder Wortsinn klar zutage träte. Bei anderen biblischen Büchern oder Stellen hat erst die Neuzeit die Schwierigkeiten wahrgenommen, nachdem eine eindringendere Kenntnis des Altertums neue Fragen aufgeworfen hatte, die einen tieferen Einblick in die Sachlage geben. Zu Unrecht behaupten daher Leute, die die Lage der Bibelwissenschaft

nicht genau kennen, dem katholischen Exegeten unserer Tage bleibe nichts hinzuzufügen zu dem, was das christliche Altertum geleistet habe; im Gegenteil, unsere Zeit hat gar vieles vorgebracht, was einer neuen Untersuchung und einer neuen Prüfung bedarf und den heutigen Exegeten nicht wenig zu eifrigem Studium anspornt.

Berücksichtigung der Eigenart der heiligen Schriftsteller

Wenn indes unsere Zeit neue Fragen aufwirft und neue Schwierigkeiten bringt, so bietet sie, Gott sei Dank, der Schriftauslegung auch neue wertvolle Hilfsmittel. In dieser Hinsicht dürfte die Tatsache besonders erwähnenswert sein, daß die katholischen Theologen im Anschluß an die Lehre der heiligen Väter und vor allem des Engelgleichen und Allgemeinen Lehrers, die Natur und die Wirkungen der biblischen Inspiration genauer und vollkommener erforscht und vorgelegt haben, als es in den vergangenen Jahrhunderten der Fall war. Sie gehen dabei von dem Gedanken aus, daß der heilige Schriftsteller bei der Abfassung des biblischen Buches „Organ" oder Werkzeug des Heiligen Geistes ist, und zwar ein beseeltes und vernünftiges Werkzeug, und schließen daraus mit Recht, daß er unter dem göttlichen Einfluß seine Kräfte und Fähigkeiten so anwendet, „daß man aus der durch seine Arbeit entstandenen Schrift mit Leichtigkeit die Eigenart und sozusagen die charakteristischen Merkmale und Züge des menschlichen Schriftstellers"[26] leicht erkennen kann. Der Exeget muß daher mit aller Sorgfalt, ohne irgend eine Erkenntnis zu vernachlässigen, die die neuere Forschung gebracht hat, festzustellen suchen, welches die Eigenart und Lebenslage des biblischen Schriftstellers war, in welcher Zeit er lebte, welche mündlichen und schriftlichen Quellen er benutzte, welcher Redegattung er sich bediente. Auf diese Weise wird er vollkommener erkennen, wer der biblische Schriftsteller war und was er mit seinem Werke beabsichtigte. Es kann ja keinem entgehen, daß die wichtigste Regel für die Auslegung die ist, daß man genau bestimme, was der Schriftsteller zu sagen beabsichtigte. So mahnt schon der hl. Athanasius: „Hier muß man, wie es an allen anderen Stellen der Heiligen Schrift zu geschehen hat, darauf achten, aus welchem Anlaß der Apostel redet; man muß genau und gewissenhaft beachten, wer der Verfasser ist und welches die Sache, deretwegen er geschrieben hat, damit man nicht aus Unwissenheit oder Mißverständnis vom richtigen Sinn abweicht[27]."

Wichtigkeit der Berücksichtigung der literarischen Art, besonders in geschichtlichen Darstellungen

Der Literalsinn einer Stelle liegt indes bei den Worten und Schriften altorientalischer Autoren oft nicht so klar zutage, wie bei unseren heutigen Schriftstellern. Was die alten Orientalen mit ihren Worten ausdrücken wollten, läßt sich nicht durch die bloßen Regeln der Grammatik oder der Philologie oder allein aus dem Zusammenhang bestimmen; der Exeget muß sozusagen im Geiste zurückkehren in jene fernen Jahrhunderte des Orients und mit Hilfe der Geschichte, der Archäologie, der Ethnologie und anderer Wissenschaften genau bestimmen, welche literarischen Arten die Schriftsteller jener alten Zeit anwenden wollten und in Wirklichkeit anwandten. Die alten Orientalen bedienen sich nämlich zum Ausdruck ihrer Gedanken nicht immer der gleichen Formen und Sprechweisen wie wir, sondern vielmehr derjenigen, die bei den Menschen

[26] Vgl. Benedikt XV. Rundschreiben Spiritus Paraclitus; AAS. XII (1920), S. 390; Ench. Bibl. N. 461.

[27] Contra Arianos I, 54; PG. XXVI, 123.

ihrer Zeit und ihres Landes üblich waren. Welches diese Redeformen waren, kann der Exeget nicht a priori feststellen, sondern nur mit Hilfe einer sorgfältigen Durchforschung der altorientalischen Literatur. Diese Durchforschung nun, die in den letzten Jahrzehnten mit größerer Sorgfalt und Aufmerksamkeit gemacht worden ist als früher, hat klarer gezeigt, welche Redegattungen in der alten Zeit für die dichterische Schilderung, für die Darstellung der Regeln und Gesetze des Lebens sowie für die Erzählung geschichtlicher Tatsachen und Ereignisse verwendet wurden. Diese Durchforschung hat gleicherweise klar erwiesen, daß das israelitische Volk in der Geschichtsschreibung die anderen alten Völker des Orients bedeutend übertrifft hinsichtlich des Alters der Berichte, wie auch durch die Treue in der Wiedergabe der Tatsachen, ein Vorzug, der sicherlich seinen Ursprung hat im Charisma der göttlichen Inspiration und in der besonderen religiösen Zielsetzung der biblischen Geschichtsdarstellung.

Wer einen richtigen Begriff von der biblischen Inspiration hat, wird sich nicht wundern, daß trotzdem auch bei den biblischen Schriftstellern, wie bei den andern alten Autoren, gewisse Formen der Darstellung und Erzählung vorkommen, gewisse Eigenheiten, die besonders den semitischen Sprachen angehören, Darstellungen, die man „angenähert" nennen könnte, gewisse hyperbolische Redeweisen, ja sogar bisweilen paradoxe Ausdrücke, die dazu dienen, die Dinge dem Geiste fester einzuprägen. Ist ja doch den Heiligen Büchern keine jener Redeformen fremd, deren sich die menschliche Sprache bei den Alten, besonders im Orient, zum Ausdruck der Gedanken zu bedienen pflegte, allerdings unter der Bedingung, daß die angewandte Redegattung in keiner Weise der Heiligkeit und Wahrhaftigkeit Gottes widerspricht. So sagt schon, scharfsinnig wie immer, der hl. Thomas: „In der Heiligen Schrift wird das Göttliche uns vorgelegt in der Weise, wie es die Menschen zu tun pflegen[28]." Wie nämlich das wesenhafte Wort Gottes den Menschen in allem ähnlich geworden ist, „die Sünde ausgenommen" (Hebr IV, 15), so sind auch Gottes Worte, durch menschliche Zungen ausgedrückt, in allem der menschlichen Sprache ähnlich geworden, den Irrtum ausgenommen. Diese aus der Vorsehung Gottes stammende συγκατάβασιν oder „Herablassung" hat schon der hl. Johannes Chrysostomus hoch gefeiert und ihr Vorhandensein in den Heiligen Büchern immer wieder vermerkt[29].

Um den heutigen Erfordernissen der Bibelwissenschaft zu entsprechen, muß deshalb der katholische Exeget bei der Auslegung der Heiligen Schrift und beim Nachweis ihrer Irrtumslosigkeit auch dieses Hilfsmittel in kluger Weise benutzen und zusehen, was die Redegattung oder literarische Art, die der heilige Schriftsteller gebraucht, für die richtige und zutreffende Erklärung bedeutet, und er soll überzeugt sein, daß er diese Seite seiner Aufgabe ohne großen Nachteil für die katholische Exegese nicht vernachlässigen darf. Nicht selten nämlich — um nur dies eine zu berühren —, wenn manche Leute immer wieder den Vorwurf erheben, die biblischen Schriftsteller seien von der geschichtlichen Treue abgewichen oder hätten die Tatsache weniger genau berichtet, handelt es sich offensichtlich nur um die gebräuchlichen, den Alten eigenen Rede- und Erzählungsarten, die man im gegenseitigen Verkehr allenthalben anzuwenden pflegte und die anerkanntermaßen im täglichen Umgang als erlaubt betrachtet wurden. Die Billigkeit und Gerechtigkeit des Urteils verlangt daher, daß derartige Ausdrucksweisen, wenn sie sich in dem für die Menschen nach Menschenweise ausgedrückten Wort Gottes finden, ebensowenig des Irrtums geziehen werden, als wenn sie im tagtäglichen Leben gebraucht

[28] Comment. ad Hebr. cap. I, lectio 4.

[29] Vgl. z. B. in Gn I, 4 (PG. LIII, 34 f); in Gn II, 21 (ebd. 121); in Gn III, 8 (ebd. 135); Hom. 15 in Joann., ad 1, 18 (PG. LIX, 97 f).

werden. Kennt man also diese Rede- und Schreibarten der Alten und beurteilt man sie richtig, so lassen sich viele Einwürfe widerlegen, die gegen die Wahrhaftigkeit und geschichtliche Treue der Heiligen Bücher erhoben werden. Ebenso nützlich ist ein Studium dieser Frage auch für das tiefere und klarere Verständnis der Gedanken des heiligen Schriftstellers.

Förderung der Studien der Altertumswissenschaft

Unsere Vertreter der Bibelwissenschaft sollen also auch diesem Punkt gebührende Aufmerksamkeit schenken und nichts unberücksichtigt lassen, was die Archäologie, die alte Geschichte und die Geschichte der alten Literatur an Neuem gebracht hat und was dazu dient, daß man die Absicht der alten Schriftsteller und ihre Art und Weise zu denken, zu erzählen und zu schreiben, richtig erfaßt. In dieser Hinsicht mögen auch die katholischen Laien daran denken, daß sie nicht nur einen nützlichen Beitrag zum profanen Wissen leisten, sondern sich auch um das Christentum höchst verdient machen, wenn sie sich mit allem gebührenden Eifer und Fleiß der Erforschung und Untersuchung des Altertums widmen und an der Lösung solcher bisher nicht geklärter Fragen nach Kräften mithelfen. Jede menschliche Erkenntnis, auch wenn sie nicht religiösen Charakters ist, hat schon in sich eine ihr eigene Würde und Hoheit — ist sie doch eine endliche Anteilnahme an Gottes unendlicher Erkenntnis —; wenn sie aber dazu verwendet wird, Fragen, die Gott und Göttliches betreffen, heller zu beleuchten, so erhält sie dadurch eine neue, höhere Würde und Weihe.

§ 4 — Die Art der Behandlung schwierigerer Fragen

Schwierigkeiten, die die neuere Forschung gelöst hat

Die oben erwähnte eingehendere Erforschung des alten Orients, das genauere Studium des Urtextes der Heiligen Schrift, die ausgedehntere und vollkommenere Kenntnis der Sprachen der Bibel und des Orients im allgemeinen hatten, mit Gottes Hilfe, glücklicherweise zur Folge, daß nunmehr nicht wenige der Fragen völlig geklärt sind, die zur Zeit Unseres Vorgängers Leo XIII. von Kritikern, die außerhalb der Kirche standen oder ihr sogar feindselig gesinnt waren, gegen die Echtheit, das Alter, die Unverfälschtheit und die geschichtliche Zuverlässigkeit der biblischen Bücher vorgebracht wurden. Die katholischen Exegeten haben die gleichen wissenschaftlichen Waffen, die die Gegner nicht selten mißbrauchten, in der richtigen Weise gebraucht und so Erklärungen vorgelegt, die einerseits mit der katholischen Lehre und der echten alten Überlieferung im Einklang stehen, anderseits den Schwierigkeiten gewachsen sind, welche die neueren Forschungen und Funde brachten oder die das Altertum unserer Zeit ungelöst hinterlassen hat. So ist es gekommen, daß das Vertrauen auf die Autorität und die geschichtliche Treue der Bibel, das durch die vielen Anfechtungen bei manchen erschüttert war, heute bei den Katholiken wiederhergestellt ist; ja, es fehlt sogar auch unter den Nichtkatholiken nicht an Schriftstellern, die durch ruhige und sachliche Forschung dazu geführt worden sind, die neueren Ansichten aufzugeben und, wenigstens da und dort, zu den älteren Anschauungen zurückzukehren. Diese Änderung der Lage ist zu einem großen Teil der unverdrossenen Arbeit zu verdanken, mit der sich die katholischen Schriftausleger, unbeirrt durch Schwierigkeiten und Hindernisse aller Art, aus voller Kraft bemühten, die Ergebnisse der heutigen gelehrten Forschung auf dem Gebiet der Archäologie, der Geschichte und der Sprachwissenschaft für die Lösung der neuen Fragen nutzbar zu machen.

Inhaltsverzeichnis der ZkathTh 67 (1943)*

Hugo Rahner, Antenna crucis III: Das Schiff aus Holz 1
Franz Mitška, Symbolismus als theologische Methode 22
Karl Staab, Zur Frage der Ehescheidungstexte im Matthäusevangelium 36
Oskar Kuhn, Die Deszendenztheorie. Eine kritische Übersicht 45
Johann Schuster, Die Hingabe an den Willen Gottes als christliche Lebensform 121
Gustav E. Closen, Die Heilige Schrift und das Beten des Christen 128
Hugo Rahner, Ströme fließen aus seinem Leib 141
Georg Wunderle, Die Wesenszüge der inneren Gebetshaltung in der Ostkirche 150
Josef Andreas Jungmann, Accepit panem 162
Constantin Kempf, Die Verhandlungen der Ritenkongregation über Heilig- und Seligsprechungen im Jahre 1942 165
R. Messner, Schauendes und begriffliches Denken nach Duns Scotus (J. Santeler) 75
J. Turk, Prvotna Charta Caritatis (J. Grießer) 81
M. Andrieu, Le Pontifical Romain au Moyen-Age II—IV (J. A. Jungmann) 88
Kirchenrecht 91
Aszetik und Mystik 95, 167, 18*

Register zu ZkathTh 67 (1943)

Autorennamen sind kursiv gesetzt. — r (nach Autorennamen oder Buchtiteln) = rezensiert oder angezeigt.

Accepit panem, Kl. B. *Jungmann* 162
Andrieu M. r 88
Antenna crucis, Abh. *H. Rahner* 1
Beten des Christen und Heilige Schrift, Abh. *Closen* 128
Biedermann H. r 170
Bobák J. r 91
Brugger W., Neuersch. 173
Bürkler X. r 94
Cassiciacum r 167
Chelodi J. r 93
Closen G. E., Abh.: Die Heilige Schrift u. das Beten 128
Deszendenztheorie, Abh. *Kuhn* 45
Ehescheidungstexte bei Mt. Abh. *Staab* 36
Fischer H., Neuersch. 175
Fraghi S. r 92
Glasenapp r 173
Gottlob Th. r 93
Grießer J., Rez. *Turk* 81
Gröber K. r 96
Günthör A. r 172
Heilig- und Seligsprechungen 1942, Kl. B. *Kempf* 165
Heim M., r 95, 169
Heinzel G., Neuersch. 91
Heitmann A. r 95, 171
Holböck K. r 94
Holzmeister U., Neuersch. 176
Jungmann J. A., Kl. B. Accepit panem 162; Rez. *Andrieu* 88; Neuersch. 94
Kempf C., Kl. B.: Heilig- und Seligsprechungen 1942 165; Neuersch. 175
Knünz J., Neuersch. 167, 174
Koch J. r 175
Kuhn O., Abh.: Die Deszendenztheorie 45
Liuzzi F. A. r 92
Merkel R. F. r 96
Messner R. r 75
Mitška F., Abh.: Symbolismus als theol. Methode 22
Moschetti G. r 91
Müller I. r 174
Nolte U. r 168
Notter-Festschrift r 91
Ostkirche, Gebetshaltung, Abh. *Wunderle* 150
Platz Ph. x 167
Rahner H., Abh.: Antenna crucis III, 3: 1; Ströme fließen aus seinem Leib 141
Rahner K., Neuersch. 95
Salz G. r 175
Santeler J., Rez. *Messner* 75
Scharl E. r 172
Schuster J., Abh.: Hingabe an den Willen Gottes 121
Staab K., Abh.: Zur Frage der Ehescheidungstexte im Matthäusevangelium 36
Symbolismus als theologische Methode, Abh. *Mitška* 22
Thalhammer D., Neuersch. 95
Turk J. r 81
Vaucher A. F. r 176
Veneria, C. C. R. della r 93
Wille Gottes, Hingabe an den, Abh. *Schuster* 121
Wunderle G., Abh.: Gebetshaltung in der Ostkirche 150

* Anmerkung: Infolge der Zusammenlegung mit der ZAM springen die Seitenzahlen des Bandes von S. 96 auf S. 121.

Abkürzungsverzeichnis zu „Aszetisch-mystische Neuerscheinungen"

I. Zeitschriften und Nachschlagwerke

AAS = Acta Apostolicae Sedis, Libreria Vaticana — Città del Vaticano
AnBoll = Analecta Bollandiana, Bruxelles, boulevard Saint-Michel 24
Ang = Angelicum, Rom (2), Salita del Grillo 1
AnOCarmD = Analecta Ordinis Carmelitarum Discalceatorum, Rom (34), Corso d'Italia 38
AnPraem = Analecta Praemonstratensia, Abtei Tongerloo (Belgien)
AnSTar = Analecta Sacra Tarraconensia, Barcelona, Biblioteca Balmes, Durán y Bas, 11
Ant = Antonianum, Rom (24), Via Merulana 124
ArchFPraed = Archivum Fratrum Praedicatorum, Rom (147), S. Sabina, Aventino
ArchFrHist = Archivum Franciscanum Historicum, Firenze-Quaracchi
ArchHistSJ = Archivum Historicum Societatis Jesu, Rom (113), Borgo S. Spirito 5
ArchIbAm = Archivo Ibero-Americano, Madrid (2), Joaquin Costa 72
ArchTeolGran = Archivo Teologico Granadino, Granada, Apartado 32

BijdrNedJezuieten = Bijdragen van de phil. en theol. Faculteiten der Nederlandsche Jezuieten, Maastricht, Tongersche straat 53

CivCat = La Civiltà Cattolica, Rom (109), Via Ripetta 246
ColFr = Collectanea Franciscana, Rom (125), Via Sicilia 159 A
ComRel = Commentarium pro Religiosis et Missionariis, Rom (16), Via Giulia 131

DictSpir = Dictionnaire de Spiritualité, Paris, Beauchesne
DictThéolCath = Dictionnaire de Théologie Catholique, Paris, Letouzey
DThom(F) = Divus Thomas, Freiburg i. Schw., Albertinum
DThom(P) = Divus Thomas, Piacenza (Italien), Collegio Alberoni

Egmond = Egmondiana, Egmond-Binnen, S. Adelbertus-Priorij (Holland)
EphThLov = Ephemerides Theologicae Lovanienses, Brügge, Beyaert
EstudEcl = Estudios Eclesiasticos, Madrid, Ediciones Pax, Plaza de S. Domingo, 13

hlKir = Eine heilige Kirche, München, Reinhardt

JbLitgw = Jahrbuch für Liturgiewissenschaft, Münster i. W., Aschendorff

KatechBl = Katechetische Blätter, München, Kösel-Pustet
KirKa = Kirche und Kanzel, Paderborn, Schöningh
Klerbl = Klerusblatt, Eichstätt
Kyrios = Ost-Europa-Verlag, Königsberg (Pr.), Adolf-Hitler-Straße 6/8

MagrelBild = Magazin für religiöse Bildung, Stuttgart-O, Schwabenverlag, Urbanstraße 94
Manresa, Barcelona (2), Aviño 20
Marianum, Rom (129), Viale 30 Aprile, n. 6
MCarm = El Monte Carmelo, Burgos, Apartado 19
MiscelFr = Miscellanea Francescana, Rom (118), Via S. Teodoro, 42
ObrhPastbl = Oberrheinisches Pastoralblatt, Karlsruhe, Badenia
OGErf = Ons Geesteljik Erf, Antwerpen, Centrale Boekhandel Neerlandia
OGLev = Ons Geestelijk Leven, Tilburg, Bredascheweg 204
OrientChrPer = Orientali Christiana Periodica, Rom (128), Orientalisches Institut

PastB = Pastor Bonus, Trier, Paulinusdruckerei
PhJahrb = Philosophisches Jahrbuch, Fulda, Fuldaer Aktiendruckerei

RAC = Reallexikon für Antike und Christentum, Leipzig, Hiersemann
RAM = Revue d'Ascétique et de Mystique, Toulouse, rue Montplaisir 9
RayFe = Razón y Fe, Madrid, Ediciones Fax, Plaza de S. Domingo, 13
RevEspir = Revista de Espiritualidad, San Sebastian, Editorial Pax, Plaza de Vasconia, 1
REspTeol = Revista Española de Teologia, Madrid, Duque Medinaceli, 4
RHistEcl = Revue d'Histoire Ecclésiastique, Louvain, Rue de Namur 40

Salesianum, Turin (109), Corso Regina Margherita, 176
SanctN = Sanctificatio Nostra, Kevelaer, Butzon & Bercker
Schol = Scholastik, Eupen (Rhl), Esch & Co.
ScuolCat = La Scuola Cattolica, Venegono Inf. (Varese), Seminario Arcivescovile
StandM = De Standaard van Maria, Heilig Land te Nijmegen (Holland)
Streven, Antwerpen, Lange Gasthuisstraat, 34
StudCath = Studia Catholica, Nijmegen, Dekker & Van de Vegt N. V.
StudMittGBO = Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens u. seiner Zweige, München, Oldenburg

ThCSl = Theologica Catholica Slovaca, Bratislava (Slovachia), Safarikovo nam. 12
ThGl = Thologie und Glaube, Paderborn, Bonifacius-Druckerei
ThQschr = Theologische Quartalschrift, Rottenburg a. N., Adolf Bader
ThR = Theologische Revue, Münster i. W., Aschendorff
ThWörterbNT = Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart, Kohlhammer

VerbDom = Verbum Domini, Rom (2/4), Piazza della Pilotta 35
VitCarm = Vita Carmelitana, Rom (34), Casa Generalizia dei Carmelitani Scalzi, Corso d'Italia, 38
VitCr = Vita Cristiana, Pirenze, Libr. Ed. Fiorentina
VitPens = Vita e Pensiero, Milano, Via Ludovico Necchi, 2

WissWeish = Wissenschaft und Weisheit, Freiburg, Herder

ZAM = Zeitschrift für Aszese und Mystik, Würzburg, Franz Wegner Verlag
ZKathTh = Zeitschrift für Katholische Theologie Würzburg, Franz Wegner Verlag

II. Verlagsorte

As = Assisi
B = Berlin
Ba = Barcelona
Br = Breslau
Bru = Brügge
Brux = Brüssel
D = Düsseldorf
Dü = Dülmen
El = Einsiedeln
Fl = Florenz
Fr = Freiburg i. Br.
Fr (Schw) = Freiburg (Schweiz)
Fra = Frankfurt a. M.
Gü = Gütersloh
H = Halle
Hert = 's Hertogenbosch
Hil = Hildesheim
Inn = Innsbruck
K = Kevelaer
Ka = Karlsruhe
L = Leipzig
Lo = London
Louv = Löwen
Lu = Luzern
Mi = Mailand
Mn = München
Mr = Münster i. W.
Nij = Nijmegen
NY = New York
P = Paris
Pa = Paderborn
R = Rom
Rb = Regensburg
S = Salzburg
Sa = Salamanca
St = Stuttgart
T = Turin
To = Tongerloo
Tou = Toulouse
Tü = Tübingen
W = Wien
Wa = Warendorf i. W.
Wash = Washington
Wb = Wiesbaden
Wü = Würzburg

III. Verlage und andere Abkürzungen

LEF = Libreria Editrice Fiorentina; SEI = Società Editrice Internazionale; AT, NT = Altes bzw. Neues Testament; atl, ntl = alt- bzw. neutestamentlich; Hs = Handschrift; Ms = Manuskript; Jb = Jahrbuch; Jh = Jahrhundert; s = siehe

Noch nicht gelöste oder unlösbare Schwierigkeiten

Es braucht sich indes niemand zu wundern, daß bis jetzt noch nicht alle Schwierigkeiten restlos bereinigt sind, sondern daß es auch heute noch Fragen gibt, die den katholischen Exegeten nicht wenig zu schaffen machen. Bei dieser Lage der Dinge darf man sicherlich den Mut nicht verlieren; man darf auch nicht vergessen, daß es in der menschlichen Wissenschaft nicht anders geht als in der Natur: die Unternehmungen wachsen langsam, und die Frucht kann man erst nach vieler Arbeit pflücken. So ging es mit manchen Fragen, die in der Vergangenheit ungelöst und unbeantwortet geblieben waren und erst in der Gegenwart durch den Fortschritt des Wissens eine glückliche Erledigung gefunden haben. Daher steht zu hoffen, daß auch die Schwierigkeiten, die heute noch ganz verwickelt und völlig undurchdringlich scheinen, im Lauf der Zeit durch unablässige Arbeit endgültig geklärt werden. Wenn die ersehnte Lösung lange ausbleibt und der glückliche Erfolg nicht uns beschieden ist, sondern vielleicht erst späteren Geschlechtern zuteil wird, so kann sich niemand darüber grämen; denn billigerweise gilt auch für uns, was die Väter, vor allem Augustinus[30], zu ihrer Zeit betonten: Gott habe in den von ihm inspirierten heiligen Büchern absichtlich Schwierigkeiten gelassen, damit wir zu eifrigem Studium und Forschen angespornt und, der Grenzen unseres Geistes uns heilsam bewußt, in der geziemenden Demut geschult würden. Darum wäre es auch nicht zu verwundern, wenn sich für die eine oder andere Frage überhaupt nie eine voll befriedigende Antwort finden ließe; denn es handelt sich bisweilen um dunkle Dinge, die von der Gegenwart und von der Erfahrung der Jetztzeit allzu weit abliegen, und auch die Exegese darf wie andere bedeutende Wissenschaften ihre Geheimnisse haben, die unserem Geist unzugänglich bleiben und durch keinerlei Bemühen enträtselt werden können.

Bemühung um positive Lösungen

Durch diese Sachlage darf sich jedoch der katholische Exeget, der eine tätige und starke Liebe zu seinem Fach hat und der heiligen Mutter Kirche aufrichtig ergeben ist, keineswegs davon abhalten lassen, die schwierigen, bisher ungelösten Fragen immer und immer wieder anzugreifen, nicht nur um die Einwendungen der Gegner zu widerlegen, sondern vor allem, um eine positive Lösung herauszuarbeiten, eine Lösung, die mit der Lehre der Kirche im Einklang steht, besonders mit der Überlieferung von der vollen Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift, während sie anderseits den gesicherten Ergebnissen der Profanwissenschaften gebührend Rechnung trägt. Die Bemühungen dieser tüchtigen Arbeiter im Weinberg des Herrn soll man nicht nur mit Billigkeit und Gerechtigkeit, sondern auch mit Liebe beurteilen. Dieser Pflicht mögen alle anderen Söhne der Kirche eingedenk sein und sich von jenem wenig klugen Eifer fernhalten, der da meint, alles, was neu ist, schon deshalb, weil es neu ist, bekämpfen oder verdächtigen zu müssen. Bei den Anordnungen und Gesetzen, die die Kirche gegeben hat, handelt es sich — das mögen sie sich besonders gegenwärtig halten — um die Glaubens- und Sittenlehre, und unter den vielen Dingen, die in der Heiligen Schrift, in den Gesetz- und Geschichtsbüchern, in der Weisheits- und Prophetenliteratur enthalten sind, finden sich nur wenige, deren Sinn von der kirchlichen Autorität erklärt worden ist, und auch die Punkte, in denen bei den heiligen Vätern Übereinstimmung herrscht, sind nicht viel zahlreicher. Daher bleiben viele, und zwar ganz wichtige Fragen, bei deren Erörterung

[30] Vgl. Aug., Epist. 149 ad Paulinum, n. 34 (PL. XXXIII, 644); De diversis quaestionibus, q. 53, n. 2 (ebd. XL, 36); Enarr. in Ps. 146, n. 12 (ebd. XXXVII, 1907).

und Erklärung die katholischen Exegeten ihren Scharfblick und ihr Talent in voller Freiheit betätigen können und müssen, auf daß ein jeder nach Kräften beitrage zum allgemeinen Nutzen, zu immer wachsendem Fortschritt der kirchlichen Wissenschaft und zur Verteidigung und Ehre der Kirche. Diese echte Freiheit der Kinder Gottes, die einerseits treu festhält an der Lehre der Kirche, anderseits jeden Beitrag der Profanwissenschaften dankbar als Gottesgabe annimmt und verwertet, getragen und gehalten von der Liebe aller, ist Bedingung und Quelle alles wirklichen Erfolges und alles dauerhaften Fortschritts der katholischen Wissenschaft. Trefflich äußert sich darüber Unser unvergeßlicher Vorgänger Leo XIII., wenn er sagt: „Nur wenn die Herzen einig und die Prinzipien sichergestellt sind, darf man aus den verschiedenen Arbeiten vieler große Fortschritte in dieser Wissenschaft erhoffen[31]."

§ 5 — Die Verwendung der Heiligen Schrift in der Unterweisung der Gläubigen

Verschiedene Arten der seelsorglichen Verwendung der Bibel

Es ist eine gewaltige Arbeit, die die katholische Exegese während fast zwei Jahrtausenden geleistet hat, damit das Wort Gottes, das den Menschen in der Heiligen Schrift geschenkt worden ist, immer tiefer und vollkommener verstanden und stets inniger geliebt werde. Wer diese Leistung betrachtet, wird sich unschwer davon überzeugen, daß es für die Gläubigen, vor allem für die Priester, eine schwere Pflicht ist, den Schatz, den die größten Geister in so vielen Jahrhunderten gesammelt haben, nun auch ausgiebig und treu zu benutzen. Gott hat ja den Menschen die Heiligen Bücher nicht gegeben, um ihre Neugierde zu befriedigen oder um Arbeits- oder Forschungsmaterial zu bieten, sondern, wie der Apostel bemerkt, damit die Heilige Schrift uns „unterweise zum Heil durch den Glauben an Christus Jesus" und „der gottgeweihte Mensch vollkommen sei, ausgerüstet zu jedem guten Werk" (vgl. II Tim III, 15. 17).

Die Priester also, denen die Sorge für das ewige Heil der Gläubigen übertragen ist, mögen zunächst selbst die Heiligen Bücher in sorgfältigem Studium durchforschen und sie sich durch Gebet und Betrachtung zu eigen machen; dann aber sollen sie die himmlischen Reichtümer des göttlichen Wortes eifrig austeilen in Predigten, Homilien und Ansprachen und die christliche Lehre durch Worte aus der Heiligen Schrift bekräftigen und durch treffliche Beispiele aus der Heiligen Geschichte, besonders aus dem Evangelium Christi des Herrn, beleuchten. Bei all dieser Tätigkeit mögen sie mit gewissenhafter Sorgfalt jene Akkomodationen meiden, die nur aus persönlicher Willkür stammen und weit hergeholt sind — diese sind nicht Gebrauch, sondern Mißbrauch des Wortes Gottes —; sie sollen vielmehr alles so beredt, so lichtvoll und klar vortragen, daß die Gläubigen nicht nur zur rechten Lebensführung angespornt und begeistert, sondern auch mit tiefer Verehrung für die Heilige Schrift erfüllt werden.

Diese Verehrung sollen sodann die Oberhirten der Sprengel bei den ihnen anvertrauten Gläubigen noch nachdrücklicher von Tag zu Tag mehren und zu vervollkommnen trachten und alle die Unternehmungen fördern, durch die apostolisch gesinnte Männer die Kenntnis und Liebe der Heiligen Schrift unter den Katholiken in lobenswerter Weise zu wecken und zu heben suchen. Sie mögen also ihre Gunst und Hilfe den frommen Vereinen zuwenden, die sich zur Aufgabe machen, Ausgaben der Heiligen Schrift, besonders der Evangelien, unter den Gläubigen zu verbreiten und deren tägliche fromme Lesung in den christlichen Familien eifrig zu fördern. Die mit Gutheißung

[31] Apost. Schreiben Vigilantiae, Leonis XIII Acta XXII, S. 237; Ench. Bibl. N. 136.

der kirchlichen Autorität herausgegebenen Übersetzungen der Heiligen Schrift in die Muttersprache sollen sie durch ihr Wort und, wo die liturgischen Gesetze es zulassen, durch entsprechende Verwendung wirksam empfehlen; öffentliche Vorträge oder Konferenzen über Bibelfragen mögen sie entweder selbst halten oder durch andere gut geschulte geistliche Redner halten lassen.

Die Zeitschriften, die in den verschiedenen Ländern löblicherweise und mit großem Nutzen herausgegeben werden, sollen alle Seelsorgspriester nach Kräften unterstützen und unter den verschiedenen Klassen und Ständen ihrer Herde in passender Weise verbreiten, sei es, daß diese Veröffentlichungen die wissenschaftliche Behandlung und Darlegung biblischer Fragen bezwecken, sei es, daß sie die Ergebnisse solcher Untersuchungen für die Seelsorge oder für die Bedürfnisse der Gläubigen verarbeiten. Die Seelenhirten seien überzeugt, daß sie in der Seelsorge eine wirksame Hilfe haben werden an diesen und allen ähnlichen Unternehmungen, die etwa der Seeleneifer und die echte Liebe zum Worte Gottes zu diesem erhabenen Ziel geeignet findet.

Der biblische Unterricht in den Seminarien

Niemand aber kann es entgehen, daß die Priester all diesen Aufgaben nicht richtig entsprechen können, wenn sie nicht während ihrer Seminarjahre eine tätige und bleibende Liebe zur Heiligen Schrift in sich aufgenommen haben. Darum mögen die Bischöfe, denen die väterliche Fürsorge für ihre Seminarien obliegt, sorgfältig darauf achten, daß auch in diesem Punkt nichts verabsäumt wird, was zur Erreichung dieses Zieles behilflich sein kann. Die Lehrer der Heiligen Schrift sollen den ganzen biblischen Unterricht in den Seminarien so erteilen, daß sie den jungen Klerikern, die zum Priestertum und zur Seelsorge herangebildet werden, jene Kenntnis der Heiligen Bücher vermitteln und jene Liebe zu ihnen einflößen, ohne die sich im Apostolat keine reiche Frucht erzielen läßt. In der exegetischen Erklärung sollen sie vor allem auf den theologischen Gehalt achten, überflüssige Ausführungen vermeiden und sich nicht bei Fragen aufhalten, die eher die Neugierde befriedigen, als daß sie das echte Wissen und die gesunde Frömmigkeit fördern. Den Literalsinn und vor allem den theologischen Sinn sollen sie so gründlich vortragen, so sachkundig erklären und so begeistert einprägen, daß es ihren Hörern in etwa ergeht wie den Jüngern Jesu Christi auf dem Weg nach Emmaus, als sie auf die Darlegungen des Herrn hin ausriefen: „Brannte nicht unser Herz in uns, als er uns die Schrift erschloß" (Lk XXIV, 32)?

Auf diese Weise möge die Heilige Schrift für die künftigen Priester der Kirche die reine und unversiegliche Quelle werden für das eigene geistliche Leben, für das Predigtamt aber, das sie übernehmen sollen, Nahrung und Kraft. Wenn die Professoren dieses wichtigen Faches in den Seminarien dieses Ziel erreichen, dürfen sie das frohe Bewußtsein haben, zum Heil der Seelen, zur Förderung der Interessen der Kirche und zur Ehre und zur Verherrlichung Gottes erfolgreich beigetragen und ein wahrhaft apostolisches Werk vollbracht zu haben.

Die Bedeutung des Wortes Gottes in der jetzigen Kriegszeit: Trost in den Heimsuchungen; Weg der Gerechtigkeit für alle

Was Wir im vorausgehenden dargelegt haben, Ehrwürdige Brüder und geliebte Söhne, gilt für alle Zeiten, aber ganz vorzüglich für unsere leiderfüllten Tage, in denen fast alle Völker und Nationen in ein Meer von Unglück versenkt sind, in denen ein unmenschlicher Krieg Ruinen auf Ruinen häuft und Blutbad an Blutbad reiht, in denen bitterer Haß der Völker gegeneinander in so vielen, wie Wir mit tiefem Schmerz wahr-

nehmen, jedes Gefühl nicht nur der christlichen Mäßigung und Liebe, sondern selbst der edeln Menschlichkeit erstickt hat. Wer anders kann diese Todeswunden der menschlichen Gesellschaft heilen als der, zu dem der Apostelfürst voll Liebe und Vertrauen spricht: „Herr, zu wem sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens" (Jo VI, 69)? Zu ihm also, unserem erbarmungsreichen Erlöser, müssen wir nach Kräften alle zurückführen; er ist der göttliche Tröster der Trauernden; er ist für alle, für die Regierenden ebenso wie für die Untergebenen, der Lehrer wahrer Rechtlichkeit, echter Gerechtigkeit, hochherziger Liebe; er, und er allein, kann das feste Fundament und der wirksame Schutz des Friedens und der Ruhe sein. „Ein anderes Fundament kann niemand legen als das, das gelegt ist, und das ist Christus Jesus" (I Cor III, 11).

Ihn aber, Christus, den Urheber unseres Heils, werden alle um so vollkommener erkennen, um so inniger lieben und um so treuer nachahmen, je mehr sie zur Kenntnis und Betrachtung der Heiligen Schrift, besonders des Neuen Testamentes, angeeifert werden. Denn, wie der hl. Hieronymus sagt: „Die Heilige Schrift nicht kennen, heißt Christus nicht kennen"[32], und „wenn es etwas gibt, was den Weisen in diesem Leben hält und ihn in den Bedrängnissen und Wirren der Welt den Gleichmut bewahren läßt, dann ist es, meine ich, in erster Linie die Betrachtung und Kenntnis der Heiligen Schrift"[33]. Hier wird, wen immer Widerwärtigkeit und Unglück heimsuchen und niederdrücken, wahren Trost und göttliche Kraft zum Leiden und zum Ausharren schöpfen; hier, in den heiligen Evangelien, offenbart sich allen Christus, das höchste und vollkommenste Ideal der Gerechtigkeit, Liebe und Barmherzigkeit, und dem zermarterten, angsterfüllten Menschengeschlecht öffnen sich die Quellen der göttlichen Gnade, ohne die die Völker und die Lenker der Völker keine öffentliche Ruhe und keine geistige Eintracht schaffen und erhalten können. Hier endlich werden alle Christus kennen lernen, „der das Haupt jeglicher Herrschaft und Macht ist" (Col II, 10), und „der für uns von Gott her geworden ist zur Weisheit, zur Gerechtigkeit, zur Heiligung und zur Erlösung" (I Cor I, 30).

SCHLUSS

Ermahnung an die Vertreter der Bibelwissenschaft

Damit haben Wir die Anforderungen dargelegt und anempfohlen, die die Bedürfnisse unserer Zeit an die Gestaltung der biblischen Studien stellen. So bleibt Uns denn nur noch übrig, Ehrwürdige Brüder und geliebte Söhne, alle Vertreter der biblischen Wissenschaft, die ergebene Söhne der Kirche sind und deren Lehre und Anordnungen treu befolgen, mit väterlicher Liebe zu beglückwünschen, daß sie zu einem so erhabenen Amt erwählt und berufen sind, und ihnen zugleich Mut zu machen, auf daß sie fortfahren, die glücklich übernommene Aufgabe mit täglich neuer Kraft, mit vollem Eifer und mit aller Sorgfalt zu erfüllen. Wir sagen: die erhabene Aufgabe. Denn was gibt es Höheres, als das Wort Gottes selbst, das durch die Eingebung des Heiligen Geistes den Menschen geschenkt wurde, zu durchforschen, zu erklären, den Gläubigen vorzutragen, gegen die Ungläubigen zu verteidigen? An dieser geistigen Speise nährt sich die eigene Seele des Schriftauslegers und kräftigt sich „zum Gedanken an den Glauben, zum Trost in der Hoffnung und zur Ermunterung in der Liebe"[34]. „In diesen Studien leben, diese Wahrheiten betrachten, nichts anderes kennen, nichts anderes suchen: scheint

[32] S. Hieron., In Isaiam, prologus; PL. XXIV, 17.

[33] Ebd., In Ephesios, prologus; PL. XXVI, 439.

[34] Vgl. August., Contra Faustum XIII, 18; PL. XLII, 294; CSEL XXV, 400.

euch das nicht schon hier auf Erden ein Wohnen im Himmel[35]?" Mit dieser gleichen Speise mögen auch die Seelen der Gläubigen genährt werden; daraus mögen sie Erkenntnis und Liebe Gottes schöpfen, Fortschritt im inneren Leben und Glück.

Die Erklärer der Heiligen Schrift sollen sich also mit ganzer Seele dieser heiligen Aufgabe widmen. „Sie mögen beten, um Einsicht zu gewinnen"[36]; sie mögen arbeiten, um Tag für Tag tiefer in die Geheimnisse der Heiligen Bücher einzudringen; sie mögen lehren und predigen, um die Schätze des Wortes Gottes auch anderen zu erschließen. Was die Schriftausleger in den vergangenen Jahrhunderten mit herrlichem Erfolg geleistet haben, damit sollen auch die Exegeten unserer Tage nach Kräften wetteifern, damit die Kirche, wie in der Vergangenheit, so auch heute hervorragende Meister in der Schrifterklärung habe, und die Gläubigen durch deren Wirken und Arbeiten aus der Heiligen Schrift strahlendes Licht, Aufmunterung und Freude gewinnen. Bei dieser schweren und wichtigen Aufgabe mögen auch sie „Trost an den Heiligen Büchern" finden (I Makk XII, 9) und des versprochenen Lohnes eingedenk sein; denn so heißt es: „Die Weisen werden leuchten wie der Glanz des Firmamentes, und die viele zur Gerechtigkeit angeleitet haben, wie die Sterne in alle Ewigkeit" (Dan XII, 3).

Und nun wünschen Wir von Herzen allen Söhnen der Kirche, und besonders den Lehrern der Bibelwissenschaft, den jungen Klerikern und den geistlichen Rednern, daß sie, das Wort Gottes beständig betrachtend, verkosten, wie gut und lieblich der Geist des Herrn ist (vgl. Weish XII, 1). Dazu erteilen Wir euch allen und jedem einzelnen, Ehrwürdige Brüder und geliebte Söhne, als Unterpfand der göttlichen Gaben und als Zeichen Unseres väterlichen Wohlwollens voll Liebe im Herrn den Apostolischen Segen[37].

Der Einfluß des hl. Bonaventura auf die Theologie und Frömmigkeit des deutschen Mittelalters

Von Protonotar Professor Dr. Martin Grabmann, Eichstätt

Wohl kein Teil der Handschriftensammlungen der deutschen Bibliotheken ist in solchem Ausmaß durchforscht worden als die Bestände franziskanischen Inhalts. In der Vorbereitung der monumentalen Bonaventura-Ausgabe von Quaracchi hat der geniale Franziskaner Fedele a Fanna[1] teilweise mit seinen deutschen Ordensgenossen und Mitarbeitern, vor allem mit P. Ignatius Jeiler, auch die deutschen Bibliotheken nach Handschriften des hl. Bonaventura und der Franziskanerscholastik untersucht. In den Foliobänden im St. Bonaventura-Kolleg zu Quaracchi, in welchen die Ergebnisse dieser Bibliotheksreisen aufgezeichnet sind, nehmen die deutschen Handschriften einen breiten Raum ein. Neuestens hat P. Ludger Meier OFM. im Auftrage der Commissio Scotistica

[35] Hieron., Ep. 53, 10; PL. XXII, 549; CSEL LIV 463.

[36] August., De doctr. christ. III, 56; PL. XXXIV. 89.

[37] Der lateinische Text der Enzyklika ist veröffentlicht in der am 20. Oktober 1943 erschienenen Nummer 10 der Acta Apostolicae Sedis 35 (1943) 297—326.

[1] *P. U. Meneghin OFM.*, Il P. Fedele da Fanna dei Frati Minori 1838—1881. Vicenza 1940.

nicht weniger als 361 Bibliotheken Deutschlands aufgesucht, um die Skotus-Handschriften festzustellen und zu beschreiben.

Der Einfluß der Werke des hl. Bonaventura auf die Theologie und besonders auf die Frömmigkeit des deutschen Mittelalters ist bisher noch wenig ins Auge gefaßt worden. Die Forschung hat sich mehr den großen deutschen Mystikern des Dominikanerordens, vor allem Meister Eckhart, zugewendet und da kommt in erster Linie die Einwirkung des hl. Thomas von Aquin, teilweise auch des hl. Albertus Magnus in Betracht. Die Sentenzenkommentare aus der Feder deutscher Theologen an den Universitäten und in den Ordensschulen sind mit Ausnahme derjenigen des Thomas von Straßburg, Marsilius von Inghen, Dionysius Cartusianus und Gabriel Biel fast alle ungedruckt geblieben, so daß eine Quellenanalyse hier besonders erschwert ist.

Daß der Einfluß namentlich der aszetisch-mystischen Schriften Bonaventuras auf die Theologie und Frömmigkeit des deutschen Mittelalters ein ganz bedeutender gewesen ist, läßt sich schon aus der handschriftlichen Verbreitung dieser Schriften auf Grund der Prolegomena zu den einzelnen Bänden der Bonaventura-Ausgabe entnehmen. Ich bringe von einer Anzahl von Bonaventura-Schriften die Zahl der von den Herausgebern angeführten Handschriften zugleich mit der Zahl der in deutschen Bibliotheken befindlichen Codices.

Unter den 321 Handschriften des *Incendium amoris* (= De triplici via) sind 188 in deutschen Bibliotheken. Von den 299 Codices des *Soliloquium* (= imago vitae) gehören nicht weniger als 194 deutschen Bibliotheken an. Diese Ziffern sind beim *Lignum vitae* 98 von 204, beim *Breviloquium* 114 von 250, beim *Itinerarium mentis in Deum* 89 von 153. Der älteste Druck des Breviloquium ist 1472 in Nürnberg, die älteste Druckausgabe der Opuscula des seraphischen Lehrers ist 1484, also zwei Jahre nach seiner durch Papst Sixtus IV. vorgenommenen Heiligsprechung, erschienen. Aszetische Schriften Bonaventuras sind auch in das Mittelhochdeutsche übersetzt worden. Ich habe mir aus den deutschen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek in München notiert: eine deutsche Übersetzung des Incendium amoris (Cgm. 353 und Cgm. 789) und eine solche des Soliloquium (Cgm. 452 und Cgm. 787).

Die Werke des hl. Bonaventura haben auch indirekt durch unechte Schriften, die aber den Geist und die Lehre des Heiligen enthalten, einen Einfluß auf die deutsche Theologie und besonders Frömmigkeit des späteren Mittelalters ausgeübt. Der *Stimulus amoris*, eine unter den Werken des hl. Bonaventura gedruckte Schrift, die von dem Franziskaner *Jakob von Mailand* verfaßt ist, atmet in der ergreifenden Darstellung der Liebe zum leidenden Heiland den Geist des Doctor devotus, wie Bonaventura im Mittelalter mit Vorliebe genannt wurde, und enthält auch wörtlich Stücke aus dessen Schriften, wie z. B. das Gebet: *Transfige, dulcissime Domine Jesu* (Aus Soliloquium c. 1 p. 18), das bekanntlich unter den Danksagungsgebeten des Priesters nach der heiligen Messe steht.

Der Stimulus amoris war auch in der Laienfrömmigkeit des deutschen Mittelalters beliebt. Es wurde diese Schrift, ein Kleinod der franziskanischen Christusmystik, auch ins Deutsche übersetzt, zuerst um 1370 aus dem Kreise von Augustinerchorherrn und dann etwas später durch *Johannes von Neumarkt*, den bekannten Humanisten und Kanzler Kaiser Karls IV., der 1380 als Bischof von Olmütz gestorben ist und eine Reihe lateinischer religiöser Schriften ins Mittelhochdeutsche übertragen hat. Joseph Klapper, der Herausgeber der Schriften Johannes' von Neumarkt[2], hat diese Übersetzung des Stimulus amoris durch Johann von Neumarkt samt dem lateinischen Text ediert

[2] *J. Klapper*, Schriften Johannes' von Neumarkt. 3. Teil: Stachel der Liebe. Übersetzung des Liber qui dicitur Stimulus amoris. Berlin 1939.

und dieser vorzüglichen Ausgabe eine wertvolle Einleitung vorangestellt. Auch noch im 15. Jahrhundert ist der Stimulus amoris mehrfach ins Deutsche übersetzt worden.

Eine andere in den älteren Gesamtausgaben der Werke des hl. Bonaventura abgedruckte Schrift, *Meditationes vitae Christi*, stammt nicht vom hl. Bonaventura, sondern von dem Franziskaner *Johannes de Caulibus* aus San Gemignano (um 1300)[3]. Diese Betrachtungen des Lebens Jesu, ein religiöses Volksbuch, hat auch auf das deutsche Mittelalter, z. B. auf den Kartäuser *Ludolph von Sachsen* in seiner auch für die spanische Mystik bedeutsamen *Vita Christi*, auf die devotio moderna, auf den niederdeutschen Franziskanerprediger Johannes Brugmann, auf die deutschen Weihnachts-, Passions- und Osterspiele in weitem Umfange eingewirkt. Doch als Vermittlerin der Lehre des hl. Bonaventura kann diese Schrift nicht angesprochen werden, da sie von Bonaventura nur die Legenda maior (S. Francisci) kennt und da, wie L. Oliger OFM. erwiesen hat, die Hauptquellen der hl. Bernhard von Clairvaux und die Historia scholastica des Petrus Comestor sind[4].

Wenn wir von dem Einfluß Bonaventuras auf die deutsche Theologie des Mittelalters reden, so zeigt sich derselbe zuerst und wohl am durchgreifendsten bei einem zeitgenössischen deutschen Dominikanertheologen *Hugo Ripelin* von Straßburg. Sein um 1265 entstandenes *Compendium theologicae veritatis*, das in einzelnen Handschriften auch dem hl. Bonaventura zugeeignet wird, ist in seinem ganzen Aufbau, in seiner Doktrin und gutenteils auch in der sprachlichen Formulierung im weitesten Umfang vom *Breviloquium* des seraphischen Lehrers abhängig. Ich habe mich durch eine genaue Vergleichung des 5. Buches beider Werke, das die Gnaden- und Tugendlehre enthält, davon überzeugen können. K. Schmitt hat in Bezug auf die Gotteslehre die gleiche Feststellung gemacht[5].

Diese Schrift des Hugo Ripelin von Straßburg wurde dann auch in Franziskanerkreisen hochgeschätzt. Der Franziskanerbischof *Johannes Rigaldus* († 1327) hat sie fast ganz in sein *Compendium pauperis fratris minoris* aufgenommen. Da das Compendium theologicae veritatis besonders auch in Deutschland in überaus zahlreichen Handschriften und auch Frühdrucken verbreitet war, zweimal ins Mittelhochdeutsche übertragen wurde und im theologischen Unterricht wie auch für die Zwecke der Seelsorge und Predigt reichlich verwertet wurde, deshalb ist gerade durch diese Schrift des Straßburger Dominikanerlektors die theologische Gedankenwelt des hl. Bonaventura in die deutsche Theologie des Mittelalters eingeströmt. Auch die Laienwelt wurde so mit den tiefen Gedanken des seraphischen Lehrers bekannt gemacht. Jakob Wimpheling berichtet noch um 1507 von Leuten aus dem Volk und von Laien, die neben deutschen Ausgaben der Heiligen

[3] Le „Meditazioni della vita di Cristo" di un Frate Minore del sec. XIV. a cura di Franc. Sarri OFM. Milano 1933; — Betrachtungen vom Leben Christi, verdeutscht von P. V. Rock OFM., 1. und 2. Teil. Berlin 1928.

[4] *L. Oliger OFM.*, Le „Meditationes vitae Christi" del Pseudo-Bonaventura. Estratto di „Studi Francescani". Arezzo 1922.

[5] *K. Schmitt*, Die Gotteslehre des Compendium theologicae veritatis des Hugo Ripelin von Straßburg (Eine deutsche theologische Terminologie des 14. Jahrhunderts). Münster 1940. — Siehe Zeitschr. f. Aszese u. Mystik 16 (1941) 212. — *M. Grabmann*, Mittelalterliches Geistesleben I. München 1926, 175—185. Entscheidung der Autorfrage des Compendium theologicae veritatis. Zeitschr. f. kath. Theol. 45 (1921) 147—153. Von großer Bedeutung für die Lösung der Autorfrage ist Cod. 115 der Bibliothek der Kathedrale von Vich in Spanien (s. XIII), der ‚Hugonis de Ripla, ordinis predicatorum, conventus Argentinensis de Alemania Veritas theologica' enthält.

Schrift und einer deutschen Nachfolge Christi auch das Compendium theologicae veritatis in deutscher Sprache lesen.

Der Einfluß des hl. Bonaventura auf die deutsche Theologie bekundet sich auch in Abkürzungen und Bearbeitungen seines Sentenzenkommentars, welche auch von deutschen Franziskanern angefertigt worden und handschriftlich erhalten sind. Solche Abbreviationes haben die Herausgeber der Werke des hl. Bonaventura[6] festgestellt von *Johannes von Erfurt OMin.*, Lektor in Erfurt und Magdeburg und Verfasser einer Summa confessorum und kanonistischer Werke, und von *Fr. Henricus OMin.*, Lektor in Zürich, der wahrscheinlich identisch ist mit dem berühmten Prediger, Beichtvater und Ratgeber Rudolfs von Habsburg, Heinrich Gokelmann von Isny († 1288 als Erzbischof von Mainz). Mehr als eine bloße Abbrevatio ist der ganz von der Lehre Bonaventuras durchdrungene Sentenzenkommentar des *Hugo von Schlettstadt OMin.*, der allem Anschein nach noch im 13. Jahrhundert geschrieben worden ist[7].

Am naheliegendsten ist natürlich die Frage, ob auch an den deutschen Ordensschulen des Franziskanerordens Bonaventura geschätzt und benützt worden ist oder ob er nicht, wie dies vielfach anderwärts der Fall war, durch Duns Skotus oder wie besonders in England durch den Nominalismus des Wilhelm von Ockham zurückgesetzt und verdrängt worden ist. Die deutsche Franziskanertheologie des 14. und 15. Jahrhunderts, von der man bisher kein klares aus den Quellen herausgearbeitetes Bild besaß, ist durch die eindringenden und methodisch vorbildlichen handschriftlichen Forschungen von P. Ludger Meier OFM. eigentlich erst entdeckt worden. Ich kann hier unmöglich die überaus zahlreichen Abhandlungen dieses hervorragenden Forschers im Ordenskleid des hl. Franziskus auch nur nennen, sondern muß mich damit begnügen, die Hauptergebnisse vorzulegen[8].

P. Ludger Meier hat sich mit den Ordensschulen der deutschen Franziskaner in Magdeburg und besonders in Erfurt, wo vor der Gründung der Universität noch andere Schulen, besonders eine blühende Stadtschule, sich befanden, eingehend befaßt und das Schrifttum, besonders die ungedruckten Sentenzenkommentare der Lektoren, untersucht. Es kommen vor allem die Franziskanertheologen Johannes Kannemann in Magdeburg, Matthias Doering, Kilian Stetzing, Johannes Bremer und Nikolaus Lakmann an der Barfüßerschule in Erfurt in Frage. Während Matthias Doering in seinem Sentenzenkommentar ausgesprochener Skotist ist, streben die drei anderen in ihren Sentenzenkommentaren unter Ablehnung des Wilhelm von Ockham eine Synthese von Bonaventura und Duns Scotus an. *Kilian Stetzing* macht am Schlusse seines Sentenzenkommentars (Cod. I. F. 186 fol. 166^{v} der Universitätsbibliothek in Breslau) die Bemerkung[9]:

Volo autem scrire legentes haec scripta super Sententias, quod quantum valui ac intelligere potui, vestigia ut communiter doctorum ordinis mei secutus sum. Quorum duo sunt praecipue: Unus in speculativis, ille magister Johannes Duns, natione Scotus; alius in positivis, videlicet devotissimus ille Dominus et frater Bonaventura Cardinalis. Quorum dicta ac sequacium eorum

[6] S. Bonaventura, Opera omnia I, LXV.

[7] *L. Meier OFM.*, Die Handschriften des Sentenzenkommentars des Fr. Hugo von Schlettstadt OFM. Archivum Franciscanum Historicum 22 (1929) 181—185.

[8] Ich nenne bloß den zusammenfassenden Artikel von *P. Ludger Meier*, De schola Franciscana Erfordiensi saeculi XV. Antonianum V (1930) 57—94, 157—202; VI (1931) 33—362, 443—474. P. Meier hat über die einzelnen dieser Franziskanerlektoren in Erfurt zahlreiche Artikel veröffentlicht.

[9] *L. Meier OFM.*, l. c. V (1930) 75.

etsi non de verbo ad verbum semper posui, a sententia tamen ipsorum vel saltem unius de ipsis secundum subiectam meam non deviavi, addendo quandoque vel omittendo sive sententiam summando, sicut videbatur tenuitati ingenii mei expedire.

P. Ludger Meier hat auch darauf hingewiesen, daß die in ihren theologischen Lehranschauungen mehr eklektisch eingestellten Professoren aus dem Weltklerus an der theologischen Fakultät der Universität Wien im 15. Jahrhundert Narzissus Hertz von Berching, Petrus von Rosenheim, Petrus von Pulka, Nikolaus von Dinkelsbühl, Johann von Weilheim und Augustin von Weilheim, der immer die opinio S. Bonaventurae bevorzugt, in ihren Sentenzenkommentaren den hl. Bonaventura zitieren und benützen. Das gleiche gilt auch von Heinrich Totting von Oyta, der auch an der Wiener Universität dozierte und „die bedeutendste Gelehrtengestalt in der deutschen Scholastik des ausgehenden 14. Jahrhunderts gewesen ist"[10]. In einer ungedruckten anonymen theologischen Summa deutscher Herkunft aus dem frühen 15. Jahrhundert, die im Cod. 205 des Preußischen Staatsarchivs in Koblenz erhalten ist und die einen aszetisch-mystischen Einschlag hat, sind häufig Texte aus dem Soliloquium und auch aus dem Itinerarium mentis ad Deum des hl. Bonaventura, der immer als Johannes Bonaventura eingeführt wird, angeführt[11].

Einen besonders ausgiebigen Gebrauch von den Schriften des hl. Bonaventura hat *Dionysius von Ryckel der Kartäuser* in seinem katenenartig angelegten Sentenzenkommentar und vor allem auch in seinen aszetisch-mystischen Schriften gemacht. Er bezeichnet ihn als Doctor devotus, dulcissimus, honoratus et dilectus und bemerkt über ihn: ‚Inter divinorum devotissimos contemplatores expertissimosque gustatores non mediocrem locum sortitus est'. In der deutschen Theologie des 15. Jahrhunderts, soweit sie nicht unter dem Einfluß des Nominalismus stand, kommen Albertus Magnus und Thomas von Aquin viel mehr zur Geltung als Bonaventura. An den theologischen Fakultäten der Universitäten Köln, Heidelberg, Freiburg, Leipzig, Rostock und Wien wurden schon im 15. Jahrhundert Vorlesungen über die Summa theologiae des hl. Thomas gehalten.

In höherem Grade als die theologische Wissenschaft wurde die Frömmigkeit des deutschen Mittelalters, wie schon die weite handschriftliche Verbreitung seiner aszetisch-mystischen Traktate erkennen läßt, von Bonaventura beeinflußt. In der früher vielfach dem seraphischen Lehrer zugeeigneten aszetischen Hauptschrift *De exterioris et interioris hominis compositione* des Predigers und Mystikers *David von Augsburg* († 1272) haben die Herausgeber von Quaracchi[12] an einer Stelle wörtliche Anklänge an das *Breviloquium* und auch an anderen Stellen gedankliche Berührungen mit dem Sentenzenkommentar und den *Collationes in Hexaëmeron* festgestellt, aber eine weitgehendere Abhängigkeit von Bonaventura scheint nicht zu bestehen.

Die Mystik des hl. Bonaventura, der im Lichte der Darstellung von P. Ephrem Longpré OFM. als der bedeutendste Mystiker des Mittelalters erscheint, ist durch einen anderen deutschen Franziskaner *Rudolf von Biberach*, der in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts Lektor am Generalstudium des Franziskanerordens in Straßburg ge-

[10] *A. Lang*, Heinrich Totting von Oyta. Münster 1937.

[11] Über diese theologische Summa erscheint von mir ein Artikel in der Zeitschrift Scholastik.

[12] *Fr. David de Augusta*, De exterioris et interioris hominis compositione secundum triplicem statum incipientium, proficientium et perfectorum libri tres castigati et denuo editi a PP. Collegii S. Bonaventurae. Ad Claras Aquas 1896.

wesen ist, ausgiebig verwertet und weitergebildet worden[13]. Seine Schrift *De VII donis Spiritus Sancti* ist stark von der gleichnamigen Schrift Bonaventuras abhängig.

Seine im Cod. 639 der Universitätsbibliothek Leipzig erhaltene Abhandlung *De officio Cherubim* ist für die religiösen und moralisch-aszetischen Gedanken des Mittelalters recht wertvoll. In zwei Handschriften sind von ihm *Sermones super Canticum Canticorum* überliefert (Cod. A. IV. 35 der Stiftsbibliothek St. Peter in Salzburg und Cod. B. IX. 25 der Universitätsbibliothek zu Basel). Im Cod. I 2^{0}. 148 fol. 6^{v} der Universitätsbibliothek in Breslau begegnet uns von ihm ein *Sermo de excellenti praerogativa benedictae Virginis.*

Sein mystisches Hauptwerk, das in 80 Handschriften überliefert ist und früher unter den Opuscula des hl. Bonaventura gedruckt worden ist, ist die Schrift *De VII itineribus aeternitatis.* Eine deutsche Übersetzung: *Dis sint die siben straße di in got virent* findet sich im Cod. 278 der Stiftsbibliothek zu Einsiedeln. In dieser Schrift zeigt sich der starke Einfluß der Mystik Bonaventuras. Rudolf von Biberach stellt, wie P. Ottokar Bonmann OFM. bemerkt, die Verbindung her zwischen Bonaventura- und der lateinisch schreibenden Mystik des ausgehenden Mittelalters. Namentlich hat Rudolf von Biberach in dieser Schrift (p. 5 c. 6) die Lehre des hl. Bonaventura von den fünf sensus spirituales als den besonderen Organen der mystischen Beschauung übernommen und weitergebildet. Die Anwendung des geistlichen Sinnes des gustus auf die heilige Eucharistie, wie sie der seraphische Lehrer in seinem Sermo de Corpore Christi (Ed. Ad Claras Aquas V; 550) dargestellt hat, ist bei unserem schwäbischen Franziskanermystiker noch weiter ausgestaltet. Ein deutscher Franziskaner *Bertramus de Alen* hat unter dem Titel: *Tractatus de investigatione creatoris per creaturas* einen allerdings nicht mystisch, sondern philosophisch gehaltenen Kommentar zum ersten und einen Teil des zweiten Buches des Itinerarium mentis ad Deum, der in vier Handschriften erhalten ist, verfaßt[14].

Das aszetisch-mystische Schrifttum des seraphischen Lehrers hat indessen seine Wirksamkeit weit über die Grenzen des Franziskanerordens hinaus entfaltet. Walter Muschg hat diesen Einfluß also geschildert[15]:

„Er (Bonaventura) ist der bedeutendste Vertreter des franziskanischen mystischen Schrifttums, das zu den noch wenig erforschten Kapiteln der mittelalterlichen Geistesgeschichte gehört. Der Doctor seraphicus zeigt in seinen Werken die beglückende Wärme des Franziskanertums und seiner ganz auf die praktische Frömmigkeit abgestimmten Sprache. Er hat mit ihr auf Heinrich Seuse, auf Thomas a Kempis eingewirkt. Der Zauber ihrer Herzlichkeit wurde in den Barfüßer- und Klarissenklöstern eingeatmet, so oft man dort das ‚Itinerarium mentis in Deum' mit seiner innigen Darstellung der alten Lehre vom stufenweisen Aufstieg der Seele zum Geheimnis Gottes aufschlug."

Das „*Itinerarium*", die „*Legenda S. Francisci*", das „*Lignum vitae*" mit der poetisch ausgemalten Allegorie des Kreuzes waren weit über die franziskanischen Klöster hinaus, nicht zuletzt in den dominikanischen, verbreitet. Auf den Einfluß Bonaventuras auf die mystischen Schriften des gemütstiefen deutschen Dominikanermystikers *Heinrich Seuse* haben Heinrich Denifle OP. und Karl Bihlmeyer hingewiesen[16]. Heinrich Seuse

[13] Cfr. die Artikel über Rudolf von Biberach von *A. Teetaert OMCap.*, im Dictionnaire de Théologie catholique XIV, 149—150 und von *O. Bonmann OFM.* im Lexikon für Theologie und Kirche VIII, 1035.

[14] Le Quodlibet XV et trois Questions ordinaires de Godefroid de Fontaines (Text inédit) par *Dom Odon Lottin OSB.* et Etude sur les manuscrits des Quodlibets par *Jean Hoffmans* et *Auguste Pelzer (Philosophes* Belges XIV). Louvain 1988, 249—253.

[15] *W. Muschg*, Die Mystik in der Schweiz. Frauenfeld und Leipzig 1935, 140.

[16] *H. Denifle OP.*, Die Schriften des seligen Heinrich Seuse aus dem Predigerorden nach den ältesten Handschriften in jetziger Schriftsprache vollständig herausgegeben I. München 1876, 261—278. — *K. Bihlmeyer*, Heinrich Seuse. Deutsche Schriften. Stuttgart 1907, 176—184.

besonders das *Itinerarium mentis in Deum* gekannt und benützt. Das 51. (54.) Kapitel seiner Selbstbiographie: Ein usrichtunge, wa got ist und wie got ist, ist fast ganz dem Wortlaut nach aus dem 5. Kaptel des Itinerarium entnommen. Er hat jedenfalls die Übersetzung ins Mittelhochdeutsche selber angefertigt. Die Christus- und Passionsmystik Seuses, den man auch den schwäbischen Franz von Assisi genannt hat, hat franziskanisches Gepräge.

Deutlich tritt die Einwirkung des hl. Bonaventura in der deutschen Kartäuser- und auch Benediktinermystik des 15. Jahrhunderts zutage. Wir sind hierüber besonders durch die Forschungen des früheren Straßburger Professors und jetzigen Bischofs von Bayonne, Edmond Vansteenberghe, unterrichtet[17]. Diese Kartäusermystik betont die Liebe, das affektive Element im mystischen Erlebnis so stark, daß der Intellekt fast ganz ausgeschaltet oder doch auf eine bloß nachträgliche Funktion eingeschränkt wird. Dieser antiintellektualistische Standpunkt, der sich schon im späten 13. Jahrhundert in der früher dem hl. Bonaventura zugeschriebenen *Theologia mystica* des Kartäusers *Hugo von Balma* zeigt, wurde im 15. Jahrhundert besonders scharf von dem österreichischen Kartäuser Vinzenz von Aggsbach in heftiger Polemik gegen Johannes Gerson und dessen Anhänger, gegen Kardinal Nicolaus von Cues, gegen den Münchener Theologen Marquard Sprenger und den Prior des Benediktinerklosters und Freund des Cusanus Bernhard von Waging vertreten: In mystica theologia intellectus nec precedit nec comitatur, sed sequitur affectum (Clm. 18587 fol. 176r). Beide Parteien berufen sich für ihre Auffassung auf die Auktorität des hl. Bonaventura.

Vielfach beruft sich auch ein anderer hervorragender Mystiker des Kartäuserordens *Nikolaus Kempf* von Straßburg († 1497), Prior in den österreichischen Kartausen Gayrach, Pletriach und Gaming, in seiner ungedruckten Theologia mystica auf die Lehre des hl. Bonaventura[18]. Ich bringe ein paar Texte:

Tamen dominus Bonaventura, qui inter plures alios scolasticos doctores propinquior videtur ut doctor seraphicus ad huius scientiam mystice theologie devenisse de hoc triplici homine (sc. de homine sensuali, intellectuali et superintellectuali) videtur in suo itinerario mentis in deum locutus fuisse (Clm. 18587 fol. 176r). Dominus Bonaventura doctor seraphicus ponit in suo itinerario mentis in deum alium modum multum subtilem et non omnibus penetrabilem, quo mens per sex gradus ascendendo ad perfectam dei cognitionem predictam tandem in septimo gradu possit intrare caliginem (Ibid. fol. 213r).

Ein Schweizer Kartäusermönch, *Ludwig Moser* aus Weinfelden, 1482 Prior der Kartause Itingen, hat eine Reihe von opuscula des hl. Bonaventura ins Deutsche übersetzt. In seiner 1506 und 1512 bei Michael Furter in Basel erschienenen Übersetzung von acht opuscula des hl. Bonaventura und einem des hl. Thomas steht an achter Stelle die Übersetzung des *Itinerarium mentis in Deum: Sant Bonaventura über den tractat genannt der wegweiser oder wegfart.* Es ist seither das Itinerarium mentis in Deum nur zweimal ins Deutsche übertragen worden, im vorigen Jahrhundert durch den Philosophieprofessor Bernhard Christoph Schlüter in Münster und vor kurzem durch P. Julian Kaup OFM. und P. Philotheus Böhner OFM. (1932).

Der hervorragendste Repräsentant der deutschen Benediktinermystik des 15. Jahrhunderts war *Bernhard von Waging*, Prior der in hoher wissenschaftlicher Blüte stehenden bayerischen Benediktinerabtei Tegernsee († 1472). Er hat in seinen zahl-

[17] *E. Vansteenberghe*, Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XVe siècle. Münster 1915.

[18] Eine Edition der Theologia mystica des Nikolaus Kempf bereitet Prof. *P. Carl Jellouschek OSB.* in Wien vor.

reichen, größtenteils ungedruckten aszetisch-mystischen Schriften den hl. Bonaventura ausgiebigst benützt. Er ließ sich durch einen Münchener Bürger aus einer Handschrift der dortigen Franziskanerbibliothek die damals in Deutschland seltenen *Collationes in Hexaëmeron* Bonaventuras abschreiben und zitiert dieses Werk in seinem *Defensorium laudatorii doctae ignorantiae* und in seiner Korrespondenz mit Nicolaus von Cues. In seinen beiden Werken *De spiritualibus sentimentis et perfectione evangelica* und *De cognoscendo Deo* finden sich zahlreiche Bonaventura-Texte mit erläuternden Bemerkungen. Im 8. Kapitel von De cognoscendo Deo bringt er eine lange Stelle aus den Collationes in Hexaëmeron. Das 9. Kapitel dieser Schrift enthält einen Kommentar zum Schlußkapitel des Itinerarium mentis in Deum, wobei zur Erklärung dieses schwierigen Textes Stellen aus anderen Bonaventura-Schriften, dann aus dem hl. Bernhard und aus Thomas von Vercelli angeführt werden. Ich habe diesen Kommentar aus Clm. 18600 (großenteils Autograph) fol. 153^{r}—157^{r} ediert. Dieses Kapitel 9 ist betitelt: De superessentiali excessu in mystica theologia et quid de hoc Bonaventura sentiat et quomodo eiusdem dicta recipi et intelligi debeant: cum quo ibidem Vercellensis concordat[19].

Auch auf die im späten Mittelalter in den Niederlanden aufblühende, von den Fraterherren oder Brüdern des gemeinsamen Lebens gepflegte aszetisch-mystische Bewegung der *devotio moderna*, die auch die spanische Mystik des 16. Jahrhunderts befruchtet hat[20], hat das Schrifttum des seraphischen Lehrers einen nachhaltigen Einfluß ausgeübt. Der *Tractatus devotus* des *Florentius Radewijns* († 1401), des Mitarbeiters des Gerhard Groot und eigentlichen Stifters der Fraterherrn, ist ein Kommentar zu Bonaventuras Schrift *De triplici vita*. Er bringt hier fast das ganze erste Kapitel dieses Büchleins und einen Teil des dritten im Wortlaut. *Johannes von Schoonhoven* († 1430), der Nachfolger Ruysbroecks als Prior des Klosters Groenendal, das sich der Windesheimer Kongregation der Regularkleriker des hl. Augustinus anschloß, hat in seinem ersten Briefe an seinen Neffen Simon Texte aus Bonaventura, z. B. den Leidenshymnus *In passione Domini*, der dem Officium Bonaventuras De passione Domini entnommen ist, gebracht. Bonaventuras *Soliloquium* hat *Gerlach Peters* († 1411) dazu veranlaßt, eine Schrift mit dem gleichen Titel zu verfassen. Ein Schüler des Florentius Radewijns, der Fraterherr *Gerhard Zerbolt von Zütphen* († 1398), hat in seiner Schrift *De reformatione virium animae* den Sentenzenkommentar Bonaventuras benützt. In größerem Ausmaß als Gerhard von Zütphen hat der regulierte Chorherr *Johannes Mombaer* (Mauburnus, † 1471), der kurz nach dem Tode des Thomas von Kempis in das Kloster der hl. Agnes zu Zwolle eintrat, den Doctor seraphicus namentlich in seinem *Rosetum exercitiorum spiritualium* zitiert.

Den Einfluß des hl. Bonaventura auf die *Imitatio Christi* des Thomas von Kempis hat der Kapuziner Symphorien de Mons in einer eigenen Schrift als einen sehr tiefgehenden dargestellt[21]. Demgegenüber hat H. Gleumes[22] hervorgehoben, daß sich in der

[19] *M. Grabmann*, Die Erklärung des Bernhard von Waging OSB. zum Schlußkapitel von Bonaventuras Itinerarium mentis in Deum. Franziskanische Studien 8 (1921) 125—135.

[20] *P. Groult*, Les mystiques des Pays-Bas et la littérature espagnole du seizième siècle. Louvain 1927.

[21] *Symphorien de Mons OCap.*, L'influence spirituelle de S. Bonaventure et l'Imitation de Jésus Christ de Thomas de Kempis. Paris 1928.

[22] *H. Gleumes*, Der hl. Bonaventura und die Imitatio Christi. Franziskanische Studien 15 (1930) 294—315; derselbe, Der geistige Einfluß des hl. Bernhard von Clairvaux auf Thomas von Kempen. Zeitschr. f. Aszese u. Mystik 13 (1938) 109—120.

Imitatio Christi (l. III c. 50) nur ein einziges Zitat aus einer Bonaventura-Schrift, aus der *Legenda S. Francisci*, nachweisen läßt. Die Legenda S. Francisci ist auch in anderen Schriften des Thomas von Kempis: *De triplici tabernaculo, Manuale parvulorum* zitiert. Der Hymnus ad matutinum im Officium de passione Domini des hl. Bonaventura hat große Ähnlichkeit mit des Thomas von Kempen Hymnus de passione Domini nostri Jesu Christi. Gleumes ist der Anschauung, daß der geistige Einfluß Bonaventuras auf den Verfasser der Nachfolge Christi nicht so stark ist als P. Symphorien de Mons annimmt und daß sich Ähnlichkeiten auf den hl. Bernhard von Clairvaux als die gemeinsame Quelle von Bonaventura und Thomas von Kempis zurückführen lassen. Neuestens hat Msgr. Giovanni Galbiati, der Präfekt der Bibliotheca Ambrosiana in Mailand, der von ihm besorgten Neuausgabe von Cesare Guasti's italienischer Übersetzung der Imitatio Christi überaus zahlreiche Texte aus Bonaventura, besonders aus dem *Soliloquium* und aus *De triplici via* zur Erläuterung beigegeben[23]. Man darf bei Thomas von Kempen, wenn auch wörtliche Bonaventura-Zitate selten sind, doch eine stärkere inhaltliche Beeinflussung durch die Schriften des seraphischen Lehrers annehmen.

Zur vlämischen Mystik zählt auch der Franziskaner *Hendrik Herp* (Henricus Harphius, † 1472), dessen *Theologia mystica* auch in der spanischen Mystik des 16. Jahrhunderts besonders bei den Franziskanern Bernardino de Laredo, Francisco de Osuna und Juan de los Angeles nachgewirkt hat[24]. Seine Mystik steht unter dem Einfluß Bonaventuras und noch mehr des Kartäusers Hugo von Balma. In der Lehre von den Gaben des Heiligen Geistes verbindet er miteinander Gedanken des hl. Thomas und des hl. Bonaventura.

Ich habe nur in einer kurzen Skizze den Einfluß des Schrifttums des hl. Bonaventura auf die Theologie und Frömmigkeit des deutschen Mittelalters gezeigt. Die Einzelforschung hat hier noch ein reiches Arbeitsfeld, um diese Skizze zu einem geschichtlichen Gesamtbilde zu gestalten. Auch für das katholische Denken und Beten der Gegenwart hat die Aszetik und Mystik des seraphischen Lehrers ebenso wie die theologia mentis et cordis des hl. Thomas von Aquin ihre Bedeutung nicht verloren. Priester, Ordensleute und Laien können an den tiefen Gedanken des hl. Bonaventura sich in die Höhen übernatürlicher Gotteserkenntnis emportragen und an der Wärme seiner von innigster Christusliebe erfüllten Darlegungen entflammen lassen. Da wir im hl. Bonaventura den Verfasser des „Stabat Mater" sehen dürfen, so hat er durch diese ergreifende Sequenz, die schon im 14. Jahrhundert ins Mittelhochdeutsche übersetzt worden ist, in unzähligen Christen Akte und Gesinnungen zarter Liebe zum leidenden Heiland und zur Mater dolorosa hervorgerufen. Es ist gerade in den letzten Jahren auch in deutscher Sprache so Schönes und Tiefes über Theologie und Frömmigkeit des Doctor seraphicus geschrieben worden. Ich verweise zum Schlusse auf das aus liebender Versenkung in das ganze Schrifttum des Heiligen hervorgegangene Werk einer erblindeten, ganz hervorragenden Verehrerin und Kennerin des hl. Bonaventura, Frl. Dr. Fanny Imle: Das geistliche Leben nach der Lehre des hl. Bonaventura (Franziskus-Druckerei Werl i. W.).

[23] Della Imitazione di Cristo libri quattro di Tommaso da Kempis volgarizzamento di Cesare Guasti proemio e note di C. M. Zampini. Quarta edizione riveduta da *Msgr. Giovanni Galbiati* con aggiunta nelle note di passi tolti a San Bonaventura e col corredo di un indice per argumenti ascetico-mistici. Milano 1938.

[24] Hendrik Herp OFM.: Spieghel der Volcomenheit opnieuw uitgegeven door *P. Lucidius Verschueren OFM.* I. Inleiding, 192 S. II. Tekst, 421 S. Antwerpen 1931; dazu: *H. Gleumes* in Zeitschr. f. Aszese u. Mystik 12 (1937) 222—225.

Die ethische Werthöhe der christlichen Hoffnung

Von Arthur Fridolin U t z, Herchen-Lüttershausen (Sieg/Rhl.)

Für die hohe sittliche Leistung, die in der christlichen Hoffnung vollbracht wird, müßte von vornherein die übermenschliche Anspannung der schaffensfreudigen sittlichen Kräfte Zeugnis ablegen, welche die christliche Hoffnung im Kampf des Lebens, in der Ertragung der leiblichen und seelischen Nöte, in der Überwindung aller seelischen Erschlaffung täglich in immer neuen Formen von uns fordert. Die christliche Hoffnung gehört wahrhaftig nicht zu den Alltäglichkeiten des sittlichen Lebens. Gewiß, sie sollte Alltäglichkeit sein im Sinne eines alle Tage und ununterbrochen gepflegten christlichen Optimismus. Aber ihr Wesen ist nichts von dem, was uns in alltäglicher Gewohnheit leicht von der Hand gleitet. Sie gehört zu den sittlichen Spitzenleistungen. Innerhalb jenes sittlichen Tuns, das man mit dem Namen Wagemut kennzeichnet, ist sie das wagemutigste.

Gerade dagegen sperrt sich der Vertreter einer nur natürlichen Ethik mit der ganzen Findigkeit seines Geistes. Einmal ist es das geistige Milieu der christlichen Hoffnung, das er in entschiedener Ablehnung bekämpft, die Eudaimonie, das Streben nach Wohlsein, Glück und Beseligung. Dann ist es die Wesensmitte der Hoffnung selbst, die er zu treffen glaubt mit dem Vorwurf, daß selbst bei Anerkennung des sittlichen Wertes der Eudaimonie die Hoffnung als autosuggestiver Optimismus fern von einem wirklichen Gut, und damit auch weitab von sittlicher Leistung stehe.

I. Die christliche Eudaimonie

Das Streben nach Glück aus dem menschlichen Leben zu bannen, wird nie gelingen. Es ist bis heute auch keinem vernünftigen Ethiker eingefallen, ihm seine Daseinsberechtigung abzusprechen. Es gehört zu den wesentlichen Funktionen der menschlichen Natur. Aber gerade darum, weil es zu den naturhaften Trieben gehört — der Sinne und des Geistes —, steht es, wenigstens scheinbar, außerhalb der ausgesprochen sittlichen Kategorien. Gewiß, es kann Pflicht sein, für sich zu sorgen, meint Kant, aber sein Glück zu fördern kann unmittelbar nie Pflicht sein. Man braucht zwar nicht auf das Glück zu verzichten, in der Erfüllung der sittlichen Gebote aber, also da, wo die Pflicht im eigentlichen Sinne spricht, müsse man absehen vom Trieb nach Glück. Nach Kants Ansicht ist darum das Glück kein sittliches Motiv, sondern nur Folge sittlichen Strebens.

Mit der Anerkennung der Wahrheit, daß das Glück in der Gefolgschaft des sittlich guten Strebens stehe, sind immerhin zwei richtige Gedanken ausgesprochen, erstens, daß es echtes Glück nie gibt außer als Begleitzustand sittlicher Würde, und zweitens, daß der sittlich gute Mensch immer auch der glückliche sein muß. Die Alten haben diese doppelte Wahrheit zum Grundstock ihrer Ethik gemacht, wenn sie als leitendes Prinzip aufstellten, daß der Weise, und nur der Weise, immer auch der glückliche sei. Allerdings muß dabei der Weise vom rein Intellektuellen weg mehr in das Wirkfeld der sittlichen Reife gestellt werden, im sokratischen Sinne, daß, wer das Gute kennt, es auch tut. In diesem Betracht ist der Weise, d. h. der sittlich Vollendete, der glückliche Mensch, der mit Ruhe und Abgeklärtheit, mit gelassenem Blick die flüchtigen Erscheinungen des Lebens überwindet und sich einer, vor einem ewigen Gesetz gerechtfertigten, geradezu gott-

haften Anerkennung erfreut. Aristoteles erkannte im sittlichen Gut eine immanente Kraft, die denjenigen, der nach ihm strebt und es im Erwerb der sittlichen Tugend erreicht, gut mache, und zwar gut in der Wurzel des Menschseins, so daß alle anderen Gaben der Natur, auch die geistigsten, hinter dieser Wirkkraft zurücktreten, indem sie den Menschen nur zum Teil, nur unter diesem oder jenem Gesichtspunkt gut machen, etwa zum guten Künstler oder Wissenschaftler. In der Gutheit, in der Vollendung des Menschseins erkannte der Philosoph von Stagira das wahre Glück des Menschen.

Bei diesem von innen her wachsenden Glück braucht der Weise durchaus nicht auf die Teilgüter zu verzichten, auch nicht auf jene, die ihm das leibliche Wohlergehen bescheren. Das Ideal des Kynikers von der Bedürfnislosigkeit gehört zu den Extremen, deren Irrtum durch eine auch nur wurzelhaft gesunde sittliche Haltung entdeckt wird. Ob aber der sittlichen Gutheit und dem damit gegebenen wesenhaften, nach innen gewandten Glücke des Menschen auch immer das außersittliche folgt, etwa das Glück der Erfüllung der geistigen Talente in einem entsprechenden Beruf oder des Besitzes materieller Glücksgüter, ist eine andere Frage. Dies bleibt wohl immer, wie Nicolai Hartmann — wenigstens vom Standpunkt der natürlichen Sicht aus — richtig sagt, ein Desiderat (Ethik 1926, 86). Der Mensch kann nur sagen, es ‚müßte' eigentlich so sein. Die Erfahrung selbst aber belehrt ihn, daß es leider nicht, sozusagen nie so ist, denn solange es böse Menschen gibt, wird der gute übervorteilt. N. Hartmann meint auch, daß die Frage, ob das Desiderat der Erfüllung gewärtig sein darf, keine ethische, sondern bereits eine religiöse Frage sei (ebd.). Ob es keine ethische Frage sei, sei für den Augenblick dahingestellt. Auf jeden Fall ist dies keine Frage der natürlichen Ethik. Und sie ist in der Tat durch die Religion, nämlich durch die christliche, beantwortet worden in der Lehre von dem ewigen Glück, das den ganzen Menschen beseligen soll, wenn nach der Auferstehung der Leib zur Teilhabe am gotthaften Glück der Seele berufen wird. Daß N. Hartmann hierin nur eine Lösung von seiten der Religion, nicht auch der Ethik sieht, rührt von seiner grundsätzlichen Ablehnung des Religiösen als eines heterogenen Bestandteiles aus dem Bereich der Ethik. Es ist aber einem Christen zur Genüge bekannt und er erfährt es ununterbrochen im Wesensgrund seiner Seele, daß die übernatürliche Offenbarung mit allem, was sie brachte, den Kern unseres sittlichen Seins angesprochen und berührt hat, ganz abgesehen davon, daß echtes Ethos wesentlich religiös ist[1].

Daß wahres Glück nur in der Folge echter sittlicher Haltung gedeiht und daß es im Grunde auch immer mit dieser gegeben ist, wenigstens im Innen des Geistes, im Seelenfunken, wie Eckhart sagen würde, darüber streiten sich die Ethiker eigentlich nicht. Der Streit geht vielmehr darum, ob die Eudaimonie, sowohl die der sittlichen Tat, wie auch die der außersittlichen Güter, zum Gegenstand sittlichen Wollens gemacht werden dürfe oder gar müsse, so daß ihr Besitz oder ihr Genuß nicht nur mit-genommen und als überraschende Zugabe der sittlichen Gutheit empfangen, sondern selbst in gutem und lobenswertem sittlichen Streben gesucht werden dürfte oder müßte. Die Frage bekümmert aufs tiefste den Christen, dessen Dasein auf Erden bis zum letzten Atemzug erfüllt ist von der hoffenden Sehnsucht nach dem seligen Leben in Gott.

Man braucht dabei noch gar nicht daran zu denken, aus der Eudaimonie einen Eudaimonismus, aus dem Streben nach Glück das Prinzip sittlichen Wollens zu machen. Anderseits hindert nichts, daß man der Eudaimonie, ohne sie in der Werthöhe an die erste Stelle zu setzen, psychologisch, d. h. in der erzieherischen Richtung nach dem höchsten sittlichen Wert eine führende Rolle zuspreche. N. Hartmann hat wohl recht,

[1] Vgl. *A. F. Utz*, Wesen und Sinn des christlichen Ethos, 1942, 44 ff.

wenn er sagt, daß der unbestreitbare Wert der Eudaimonie den Eudaimonismus noch nicht rechtfertige. Er hat aber mit zu wenig Unterscheidung gemeint, daß der Gesichtspunkt der Eudaimonie zwar eine Rolle, aber mit Unrecht eine führende Rolle im sittlichen Bewußtsein des Menschen spiele (Ethik 84).

Das christliche Ethos, in welchem die Eudaimonie einen wesentlichen Bestandteil darstellt, hat das Glücksstreben niemals zu d e m sittlichen Motiv schlechthin erhoben. Gewiß, in der gesamten Predigt Jesu wird stets mit der Aussicht auf Belohnung und Strafe operiert. Ja, man kann sogar sagen, daß der Kern der Predigt Jesu darin bestand, den Menschen das ewige Leben zu bringen, die Erfüllung alles dessen, was im innersten Grunde das Sehnen des Menschen ausmacht. „Ich verkünde euch eine große Freude . . ." Diese Freude ist der Grundton der sittlichen Erneuerung in Christus. Trotzdem ist die Predigt Jesu weit entfernt von jeder epikureischen Glückseligkeitsmoral. Die neue Freude ist wesentlich ein Angebinde des neuen Gebotes: „Seid vollkommen wie euer Vater im Himmel vollkommen ist."

Bei aller Anerkennung des Wertes der Eudaimonie hat N. Hartmann ähnlich, wenn auch nicht so scharf wie Kant, dafür gehalten, daß die Eudaimonie nur ein Begleitwert des eigentlichen sittlichen Wertes sei. Mit der reichlich starken Betonung der begleitenden Funktion fällt aber bei N. Hartmann die Eudaimonie sozusagen ganz aus der Kategorie der in sittlichem Wollen zu erstrebenden Werte. Es leitete ihn dabei die im natürlichen Leben durchaus richtige psychologische Beobachtung, daß das Glücksstreben und die Glücksfähigkeit, d. h. die ausgesprochene Suche nach dem Glück und das Vermögen, das Glück aufnehmen zu können, in umgekehrtem Verhältnis zueinander stehen. Je mehr der Mensch nach dem Glück jagt, um so enttäuschter findet er sich: „Das Glück läßt sich wohl erahnen und erstreben, aber nicht strebend erreichen. Die Jagd nach dem Glück wirkt vernichtend zurück auf die Glücksfähigkeit. Sie ist immer zugleich die Zerstörung des Erjagten selbst. Sie fegt, wo sie den Menschen beherrscht, alles Glück aus seinem Leben hinweg, macht ihn unstet, haltlos, stürzt ihn ins Unglück" (Ethik 87). Im natürlichen Leben treibt tatsächlich Fortuna mit allen, die ihr nachjagen, ein neckisches Possenspiel. Aber das liegt nicht an der Eigenart des Glücksstrebens an sich, sondern eben an Fortuna, an der Eigenart der Güter, nach denen die Menschen gemeiniglich verlangen, und an dem irrenden Menschen, der nach Fortuna jagt. Bloß irdisches Glücksstreben, das wissen wir Christen, enttäuscht immer, weil die menschliche Einbildungskraft sich die Güter dieser Erde viel zu satt und gefüllt vorstellt, als sie es in Wirklichkeit sind oder überhaupt sein können. Der Mittellose schaut neidisch auf den Begüterten und bedenkt nicht, daß das Glück des Reichen, wenn er überhaupt glücklich ist, nicht im Reichtum, sondern in andern Kulturwerten, vorab in charakterlichen und ethischen Werten besteht, ein Glück, das auch dem Armen, der sich in sittlichem Streben um es bemüht, ebenfalls, ja in noch viel reinerer Form zugedacht ist als dem Reichen.

Im Christentum verhält es sich gerade umgekehrt. Je mehr man das von Gott selbst versprochene Glück erwartet, um so überraschender wird man es finden. Mit dem bewußten Verlangen nach dem ewigen Gut steigt in vervielfachter Weise die Fähigkeit, es aufzunehmen. Wenn auch alles Geschaffene, weil es aus Gottes Hand kommt, gut ist, so gibt es doch im Hinblick auf die Verkehrtheit des menschlichen Strebens, das in selbstischem Wollen dieses oder jenes zum Guten an sich machen möchte, nur e i n Gut von untrügerischem Wert: „Niemand ist gut als Gott allein" (Mk 10, 18). Es ist uns durch die Offenbarung versichert worden, daß wir dieses Gut oder diesen Guten mit mächtigem Antrieb zu unserem eigenpersönlichen Besitz anstreben dürfen und sollen, ohne Gefahr zu laufen, der sittlichen Ordnung zu entraten.

Doch lasse man das Mißverständnis nicht aufkommen, als sei das Glücksstreben nur um der Offenbarung willen zur echten sittlichen Tat erhoben worden. Schon die Natur des Menschen verlangt, daß das Gute nicht nur um des Guten, sondern auch um der persönlichen Befriedigung willen erstrebt werde. Gewiß, die Normierung des sittlichen Strebens hat nicht nur an der menschlichen Natur zu erfolgen, sondern vor allem auch am Werte selbst, den der Mensch naturgemäß zu erstreben hat. Aber gerade dieser sichert das Glücksstreben als ein ihm durchaus entsprechendes Verhalten. Die doppelseitige Wertfülle der Gutheit fordert nicht nur, sondern lockt ebenso. Ihr entspricht nicht nur die Anerkennung und der Dienst, sondern auch die Bemühung, sie zu eigenem Glücke zu erreichen. Aristotelisch ausgedrückt: das Gute ist das Vollkommene, das Überragende, das Achtung gebietet, und das Mitteilsame, das glücklich macht (letztere Eigenart in der Scholastik formuliert: bonum est diffusivum sui). Allerdings ist das Gute in erster Linie das Vollendete, das als solches von jedem, der ihm begegnet, seinsgerechte Beachtung fordert. Als Vollendetes aber ist es imstande, andern Seinsvollkommenheit zu geben, und es übt diese Funktion auch aus in dem, der es besitzt. Darum ist, wer es besitzt, gerade in diesem Betracht glücklich, wenngleich er — sofern es nicht das ganz und gar ausfüllende Gut, nämlich Gott, ist — unter anderem Betracht unglücklich sein kann. Über die Anerkennung hinaus, die das Gute wesensnotwendig fordern muß, gestattet es also auch dem, der es liebt, das Glücksstreben nach ihm, ja es gewährt dies nicht nur, sondern verlangt es um seiner zweiten Wesensfunktion willen. So ist das Streben nach Eudaimonie nicht nur Naturtrieb, sondern auch Pflicht, und dies nicht nur vom Subjekt her zur Wahrung der eigenen, naturhaft vorgeschriebenen Streberichtung, sondern ebenfalls Pflicht vom Guten her gesehen, dem Gegenstand vollendeten sittlichen Handelns.

Nicht von außen, sondern von der Wesensmitte der guten Tat und des Guten selbst her konnte daher Christus die Seligpreisung aussprechen über den, der das Gute tut um des Guten willen. Und Er konnte die Mahnung zur sittlichen Höchstleistung „Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist" in die Verheißung der Eudaimonie kleiden: „Freuet euch und frohlocket, denn euer Lohn ist groß im Himmel" (Mt 5, 12). Zwar ist es nicht ganz dasselbe. Der Gesichtspunkt ist je und je verschieden. Und doch kann, wer das eine will, das andere nicht ausschließen, noch davon absehen. Ja, es sind sogar zwei Wirklichkeiten an dem einen und nämlichen Wesen, das wir Gutheit nennen. Sie sind aber aufeinander innerlichst bezogen, wobei die eine dominiert, die andere „sekundiert".

Was sagen wir also? Nichts anderes, als daß die Eudaimonie im christlichen Sinne nicht etwa nur eine beschränkt verstandene „religiöse" Bewandtnis hat, im Sinne eines äußerlichen Verdienst- und Lohnverhältnisses zwischen Mensch und Gott, sondern zugleich die Wesensmitte des Ethos, das Innen menschlicher Gutheit und jeder zu erstrebenden Gutheit trifft, daß sie nicht bloße Begleitung ist, von der man absehen soll, um sie besitzen zu können, sondern nach der mit allen Kräften des Gemütes und des Geistes hinzustreben ethische Pflicht ist, allerdings stets in Unterordnung unter die Erstforderung der Gutheit oder in Hinordnung zu ihr: daß man die Gutheit liebe um ihrer selbst willen, sich ihr angleiche, weil sie es als solche verdient.

Dieser, wenn auch abhängige, so doch eigene Wert der Eudaimonie tritt im christlichen Ethos noch deutlicher zutage. Die Theologen sind sich darin einig, daß die christliche Hoffnung, die vertrauende Sehnsucht nach dem ewigen Heil, auch dann noch Bestand hat, wenn die Liebe zu Gott durch die Sünde ertötet wurde, so daß das Glücksstreben auch dann noch vom christlichen Ethos als sittlich gut und einwandfrei verteidigt

wird, wenn der Wille zur Erfüllung der Kernforderung, das Gute zu lieben und zu tun um des Guten willen, sich nicht mehr aufzuschwingen vermag. Doch ist auch damit die Jagd nach dem Glück nicht heilig gesprochen, denn immer noch muß bei diesem in den Vordergrund des Bewußtseins und Wollens gedrängten Motiv der Eudaimonie der Wille sich wenigstens offen halten für eine schließlich zu erfolgende sittliche Umkehr zum Guten um des Guten willen, theologisch ausgedrückt, zur Gottesliebe. Von außen besehen ist diese Theologie vielleicht eine Ungeheuerlichkeit, weil sie von Lohn spricht, wo überhaupt kein Verdienst vorliegt, ein Gedanke, welcher der lutherischen Theologie, die das Verdienst-Lohnverhältnis zwischen Mensch und Gott überhaupt verwirft, von Grund auf zuwider sein muß. Und doch ist auch dieses Hoffen nicht völlig von der sittlichen Erstleistung getrennt und auch nicht bar jeglichen sittlichen Verdienstes. Denn in einer ethisch wertigen Eudaimonie ist auch bei zeitweiliger Entfremdung gegenüber der ersten Wesenseigenschaft des Guten immer noch der Wille zu einer vor der Beseligung, also vor der Erreichung der Eudaimonie zu erfolgenden Buße gegeben. In diesem Sinne ist es auch gemeint, wenn Thomas (II-II 21, 2 ad 3) den Sünder, der für die Sünde, die er gerade zu begehen im Begriffe und Vollzuge ist, Verzeihung erhofft, nicht der Vermessenheit zeiht, sofern er den naturhaft und göttlich vorgeschriebenen Weg zur Erlangung der Verzeihung zu gehen gewillt ist, nämlich Buße zu tun und sich dem Guten um des Guten — d. h. Gott um Gottes — willen zuzukehren.

Eine Verkehrung des echten Glücksstrebens und darum auch Sünde wider die christliche Eudaimonie ist es, Verzeihung und das ewige Leben von Gott zu erwarten bei völliger, auch für späterhin vorsätzlicher Abkehr von der Erstforderung des sittlichen Gutes.

Während die Eudaimonie als Folge und begleitende Wirklichkeit der ersten Funktion der sittlichen Gutheit, als ihr Übersprudeln in das strebende Subjekt hinein, im Wertrang hinter dieser zurücktritt und darum zielhaft immer wieder zurückbezogen ist auf sie, spielt sie — die Eudaimonie — in psychologischem und pädagogischem Betracht die führende Rolle. Der Mensch ist nun einmal aus seinem Wesen triebhaft auf Eudaimonie eingestellt. Darum gibt es für ihn keinen geeigneteren Weg zum Wollen des Guten um des Guten willen als den über die Eudaimonie. Die Theologie sagt dafür, daß die Hoffnung in der Ordnung des Entstehens der Liebe voranschreiten müsse (I-II, 62, 4). „Wie einer mit einem andern keine Freundschaft haben könnte, wenn er ihm mißtraute oder daran verzweifelte, je irgendwelche Gemeinschaft oder herzlichen Verkehr mit ihm haben zu können, so kann man auch keine Freundschaft mit Gott haben — denn darin besteht die Gottesliebe —, wenn man nicht den Glauben, kraft dessen man an eine solche Gemeinschaft und einen solchen Verkehr mit Gott glaubt, und die Hoffnung hat, zu dieser Gemeinschaft zu gehören" (I-II, 65, 5). Mit weiser Klugheit hat darum der Meister und Lehrer des christlichen Ethos das Glücksstreben des Menschen geweckt, um so dem gesamten Wollen den Geschmack am neuen sittlichen Ideal zu bereiten. Darum ist die christliche Hoffnung, die das Glücksstreben zum Auslangen nach dem ausgesetzten Preis vervollkommnet, das geeignete und auch wesentlich geforderte Werkzeug, die seelische Hingabe an das Gute um des Guten willen, an Gott um Gottes willen zu wecken und zu fördern.

Es erweckt zwar den Eindruck, als ob damit das Gute an sich doch nur zur Magd und Gott zum Knecht eines selbstischen Glücksstrebens gemacht würde. Doch ist hierzu folgendes zu bedenken: 1. Das Glücksstreben sucht nicht in erster Linie in rückläufiger Bewegung den subjektiven Teil des glückhaften Zustandes, sondern zielt in geradliniger Strebung auf den Gegenstand. Gewiß, es will ihn als Gegenstand der Freude

besitzen, aber es will i h n, ihn als das mitteilsame Gute. Die Theologen haben daher mit wenigen Ausnahmen allgemein als Gegenstand der christlichen Eudaimonie Gott, den Beglückenden, bestimmt und nicht die isolierte subjektive Befriedigung. 2. Das Glücksstreben ist auf die Hingabe an das Gute um des Guten willen ausgerichtet, weil es, wie gesagt, in direkter Strebung auf den Gegenstand abzielt, dessen Gutheit es nach der Seite hin ausschöpft, nach welcher er vom erstrangigen sittlichen Wollen, von der Hingabe an das Gute nicht erfaßt worden ist. So bewegt sich das menschliche Wollen in einem unaufhaltbaren Kreislauf: vom Streben nach Glück zur Hingabe an das Gute um des Guten willen und von dieser wiederum zurück zu noch freudigerem und überraschenderem Glück, von hier wieder hin zu einer gesteigerten Hingabe usw. So ist wirklich die Freude vollendet, die Freude am beseligenden Glück und die Freude über die Seinsvollendungen des Guten selbst, das dem Glücksstreben sich aufgetan hat. Die vielen Gebetserhörungen, die Christus den Seinen in Aussicht gestellt hat, sollen nicht nur das subjektive Glück zur vollendeten Freude steigern, sondern darüber hinaus auch die reine, allem Ich entwundene Freude bringen an der Güte Gottes, die sich im gnädigen Mitteilen und Erhören aus neuer Sicht gezeigt hat.

So ist es im Grunde ein einziges Wollen, welches das Gute sowohl um des Guten willen, wie auch zu glücklichem Besitze will, das Wollen, das dem ganzen, doppelsinnigen Werte des Guten sich zuwendet. In der Tat übernimmt im Christen, der mit Gott in der Gnade vereint lebt, die Liebe zu Gott diese beiden Funktionen des Wollens, sowohl des glücksstrebenden wie des Sich-Hingebens zu freundschaftlicher Verbundenheit[2]. Denn die Hoffnung ist, wie noch gesagt wird, nicht selbst das Glücksstreben, sondern fußt nur auf ihm als seinem Fundament, es bewegt sich in ihm als in seinem geistigen Milieu, sie nimmt es auf als Triebkraft der eigenen Bewegung.

Weil höchstes sittliches Wollen und Streben nach Glück so innig zusammengehen, nimmt auch im Ethos des reifsten Menschen und Christen die Eudaimonie noch einen berechtigten Platz ein, wie das kirchliche Lehramt gegen den Quietismus Fénelons entschieden hat[3].

II. Pilger und Fremdling

Kein geringeres Gut als Gott selbst hat sich die christliche Eudaimonie zum Gegenstand genommen, und das, wie gesagt, nicht aus selbstmächtiger Bestimmung, sondern auf göttliche Verheißung hin. Daß in diesem typisch religiösen Charakter der christlichen Eudaimonie nichts Befremdendes für die reine, echte Ethik liegt, wurde bereits hervorgehoben. Diese Eudaimonie aber hat ihre gesicherte Heimat jenseits dieses Daseins in einem sog. ‚Himmel', so daß der Schauplatz des christlichen Ethos doch weitab verlagert scheint von dem, was wir sonst als Wirkbereich des ethischen Menschen bezeichnen. Doch ist dieser Himmel nicht minder i m Menschen als das, was sonst vom wahren Ethos verlangt wird. Der christliche Gedanke, daß Gott uns innerlicher ist als wir uns selbst, ist sattsam bekannt. Allerdings lebt Gott noch nicht so in uns, wie wir ihn im Jenseits erwarten. Doch ist er uns in der Gnade bereits als Angeld und Siegel, als Grundstock dessen gegeben, was in uns einstens in vollendeter Reife offenbar werden soll. Die christliche Eudaimonie wird nicht aufgeklebt, sondern wächst aus dem Innen des hier auf Erden gepflegten Gotteslebens heraus. Gewiß, die Belohnung wird

[2] Vgl. *J. M. Ramirez OP.*: De spei christianae fideique divinae mutua dependentia. Freiburg (Schw.) 1940, 27.

[3] *Denziger* 1327 f, 1331 ff, 1337.

nach christlicher Auffassung gemäß einem richterlichen Urteil Gottes mitgeteilt. Sie kommt also von außen, insofern sie durch die Hand des Schöpfers und Heiligmachers verursacht ist. Ist sie aber deshalb weniger von innen? Dann wäre überhaupt kein sittliches Tun aus dem Herzen des Menschen geboren, da wir zu jeglichem Wollen und Vollbringen der führenden Hand Gottes bedürfen. Derselbe Heilige Geist, der hier auf Erden dem Geiste des Christen anhaltend von dem Seinen mitteilt, verhüllt und kaum zu erahnen, wird im Jenseits in offenkundiger, sichtbarer Weise seine Herrlichkeit in überreicher Fülle über unser ganzes Sein ergießen.

So bewegt sich das sittliche Leben des Christen in ununterbrochener Linie bis zur endgültigen Eudaimonie im Jenseits. Die Bezeichnungen ‚Jenseits' und ‚Himmel' sind wie alle bildhaften Begriffe für Geistiges irreführend. Wohl erwartet der Christ eine neue Erde, auf der er sein leibliches Dasein verbringen wird. Aber der Schauplatz seines Ethos bleibt auch dort sein Innen, das er bereits auf Erden in stetem Mühen gepflegt hat, um des gereiften Glückes fähig zu werden. So entfernt sich der wahre Sinn der christlichen Eudaimonie weit von dem aus dem Stofflichen und menschlichen Erfahrungsbereich entnommenen Bilde vom Arbeiter und der Auszahlung seines Lohnes an ihn. Das bleibende Substrat, das den Christen aus dem Unglück des ‚Diesseits' ins Glück des ‚Jenseits' geleitet, ist das Gut- und Vollkommensein, wie der Vater im Himmel vollkommen ist, die sittliche Vollendung, die in der Liebe zu Gott ihren Gradmesser hat. Es wird kein neuer Wert ausbezahlt, sondern dem schon in uns liegenden Werte wird die ihm gebührende und ihm auch schon innewohnende, nur auf Erden noch gehaltene Wirkkraft von Gott gelöst, daß er ausstrahle bis in die geheimsten Zellen des menschlichen Wesens, in die Ganzheit der Seele und des Leibes. Damit wird das Desiderat, daß der Gute auch der Glückliche sein muß, gerade und erst im Christentum volle Wahrheit.

Wie alle Gebote und Satzungen Gottes nur auf das eine abzielen, den Menschen vollkommen zu machen und ihn zu bereiten für die vollendete Ankunft des Reiches Christi, so kann es dem Christen nicht darum gehen, durch eine äußerliche Einhaltung gesetzlicher Forderungen, beim Gesetzgeber und Vergelter ein Guthaben anzulegen, sondern das Innen bereit zu halten, zunehmend zu reinigen, um so im Maße der Selbstreinigung der Eudaimonie näher zu kommen oder, besser gesagt, sie in sich wachsen zu lassen: „Selig, die reinen Herzens sind!" Darum der unerbittliche Ernst in dauernder Entsagung und Abtötung, darum das Fremdsein des Christen allem gegenüber, was nicht von ewigem Bestand ist. N. Hartmann hat richtig gesehen, wenn er sagt, daß der Eudaimonismus des Christen sich aufs deutlichste im Asketentum, Anachoretentum und Märtyrertum spiegle. „Sich Schätze im Himmel sammeln, ist dem Christen tatsächlich das wichtigste Anliegen im Leben und keineswegs nur ein Gleichnis" (Ethik 77). Allerdings hat N. Hartmann es nicht erfaßt, daß das Sammeln von Schätzen im H i m m e l eben doch ein Gleichnis ist, weil es in erstem Betracht ein Sammeln in die eigene Seinstiefe ist. Im tiefsten Grunde ist darum der Christ immer daheim, auch schon hier auf Erden. Das Wort Christi hat auch für jeden Christen Geltung: „Ich bin nie allein, weil ich in allem das tue, was ihm (dem Vater) gefällt" (Jo 8, 29). Aber der Welt gegenüber bleibt der Christ ein Fremdling, ein Pilger, der nicht einmal weiß, wo er sein Haupt hinlegen soll. Von der ersten Eudaimonie her gesehen, geht durch das christliche Ethos ein Zug, wie er den Kyniker — allerdings im Extrem — beherrscht. Das Leben, Freud und Leid, läßt ihn kalt angesichts des Zieles, um dessentwillen er alles zu verlieren gewillt ist, denn „was soll es dem Menschen nützen, wenn er die gesamte Welt gewänne, dabei aber an seiner Seele Schaden litte?" Darin offenbart sich die ethische Größe der

christlichen Glücksstrebens, das seine Seligkeit nur verfolgt auf dem Wege über einen ins Heroische steigenden Entsagungs- und Opfersinn, eingedenk des Herrenwortes, daß das Himmelreich Gewalt leidet, und nur die es an sich ziehen, die Gewalt gebrauchen.

Das christliche Glücksstreben ist alles andere als ein naturhafter Trieb. Es ist schon um des Verzichtes willen auf all das, oder doch um der vorläufigen Zurückstellung alles dessen willen, was nicht die wesentliche Eudaimonie ausmacht, eine bewußt gesetzte Tat. Und um des die Natur hoch überragenden Gutes willen, das in Offenbarung und Selbstmitteilung sich anerbot zum ewigen Leben, eine s i t t l i c h e Tat aus Pflicht und Gehorsam unter einen ewigen Willen. Dieser Wille ist gewiß als Wille des überweltlichen Gottes ein heterogener — wenn man einmal das Wort gebrauchen soll — seiner Existenz nach. Er ist aber dem Inhalt seiner Forderung nach dem menschlichen Willen homogen, weil er die Natur des Menschen zur letzten, ihrem tätigen wie aufnehmenden Können entsprechenden Zweckbestimmung hinführt. So mag es von neuem einleuchten, daß die christliche Eudaimonie in ihrer religiösen Gestalt typisch ethischen Charakter besitzt.

Bei der Sorge um das vordringliche Glück, das des ewigen Lebens in Gott, ist es allerdings dem hoffenden Christen nicht benommen, auch die vielen Teilgüter zu wünschen, die ihn schon in diesem Leben glücklich machen. Wir meinen damit nicht jene Eudaimonie, die der Gottesverbundenheit auch schon hier auf Erden als untrennliche Mitgift beigegeben ist, wie die eines reinen Gewissens, der Ruhe und Abgeklärtheit gegenüber allen Widerwärtigkeiten des irdischen Lebens, des Gottesfriedens im Seelengrunde (des sicheren Kennzeichens einer vollkommenen Liebe zu Gott), sondern darüber hinaus die der irdischen und vergänglichen, die Pilgerschaft auch äußerlich erleichternden Güter, wie die Erfüllung der natürlichen Geistesanlagen, ein den Begabungen entsprechender Beruf, ein beglückendes Familienleben, die Sorglosigkeit eines materiell gesicherten Daseins usw. Unter diesem Betracht entfernt sich die Eudaimonie des hoffenden Christen doch wieder weit von der des Kynikers. Unter Vorbehalt des Primates der rein göttlichen Eudaimonie ist dem Glücksstreben des Christen alles anheimgestellt, entsprechend der vom Apostel angegebenen Ordnung: „Alles ist euer, ihr aber seid Christi, Christus aber Gottes" (1 Kor 3, 22 f).

III. Gotteskraft zum ewigen Leben

Mit der Rettung der christlichen Eudaimonie vor der Kritik des Ethikers ist aber die christliche Hoffnung nur zum Teil gerechtfertigt. Denn das Glücksstreben nach dem ewigen Leben ist noch nicht die ganze Hoffnung. Es spricht noch nicht das aus, was der Gesichtspunkt der Hoffnung im Verlangen nach Glück auszudrücken beabsichtigt. Hoffnung ist Zuversicht des Glücksstrebens, strahlender Optimismus in der Sehnsucht, mutiges Zugreifen nach dem, wonach das Glücksstreben gerne auslangen möchte. Sie ist w i r k m ä c h t i g e, z i e l s i c h e r e Sehnsucht. Erst die Hoffnung macht das Streben nach Glück zur T u g e n d, zur kraftgeladenen Tüchtigkeit, die nicht nur nach dem Glück zu jagen, sondern es wirklich zu erjagen versteht (beide Male im edlen Sinne verstanden!). Denn zur Tugend gehört nicht nur ethische Gutheit des Handelns, sondern auch anhaltende und durchdringende Kraft, stets und überall und vor allem wirksam das Gute zu tun.

Wir sind damit in die Herzkammer der christlichen Hoffnung vorgedrungen, zur Frage, nach deren Beantwortung in letztem Entscheid die ethische Werthöhe der christlichen Hoffnung bestimmt wird.

Gleich im voraus sei es gesagt, daß das natürliche Ethos die Hoffnung als Tugend nicht kennt. In dem sozusagen vollständigen Katalog der Tugenden bei Aristoteles wird man vergebens nach der Hoffnung fahnden. Trotzdem weiß der natürliche Ethiker die Hoffnung als eine im Leben nicht zu entbehrende Gemütsstimmung zu schätzen. Gute Hoffnung, so sagt Plato im Anschluß an Pindar, begleitet unentwegt als freudevolle „Alterspflegerin" den guten Menschen, während der Böse stets von schlimmen Erwartungen geplagt und oft aus dem Schlafe aufgeschreckt wird, wie es bei Kindern geschieht. Eine uralte Fabel hat diese, das Leben erheiternde Gemütsverfassung der Hoffnung sinnvoll dargestellt, wenn sie erzählt, daß aus dem Faß, das Zeus den Menschen geschenkt hatte, und das Neugier der Menschen eigenmächtig geöffnet hatte, alle Güter entflohen seien und als einziger Trost die Hoffnung zurückgeblieben sei. Nach des weisen Thales Aussage ist die Hoffnung die alltäglichste und allgemeinste Erscheinung im menschlichen Leben. Und der moderne Ethiker sieht in der Hoffnung einen besonders bedeutsamen Gemütswert, der das hohe Ethos des Glaubens, — nicht des religiösen, sondern — des Glaubens an den Sieg des Guten begleitet als „Gefühlswert eigener Art", eine „dem Glauben adäquate, seinen Inhalt antizipierende Form der Glückseligkeit" (Hartmann, Ethik 431).

Und doch ist dem natürlichen Ethos die betrübliche Erfahrung nicht entgangen, welche der hoffende Mensch allzu oft erleben muß. Die Erwartungen, so klagt Äschylos, gehen selten in Erfüllung. Um der Enttäuschungen willen, welche die Hoffnung bei aller anscheinend aufrichtenden Ermunterung mit um so schwererer Wucht über das menschliche Dasein bringt, erzählt eine andere Sage, daß sich aus der Büchse der reizvollen Pandora beim Heben des Deckels alle Güter davonmachten und nur die „trügerische" Hoffnung verblieben sei, die unter den Menschen verhängnisvolles Unheil anrichten sollte. Aus eben derselben Beobachtung hat der feinsinnige Psychologe Aristoteles bemerkt, daß der Jugendliche aus Unerfahrenheit und der Betrunkene aus leichtsinniger, blinder Heiterkeit naturhaft der Hoffnung zuneigten, während das nüchterne Alter, dem die Tücke der Hoffnung im Leben reichlich aufgegangen sei, mit ihr wenig zu tun haben wollten.

In der Tat kann die natürliche Hoffnung über die Wesensart einer, wenn auch überaus bedeutungsvollen Gemütsstimmung nicht hinauskommen. Dazu kommt noch, daß diese Gemütsstimmung sittlich nicht einmal nach festen Normen zu regeln ist. Sie kann darum, was auch N. Hartmann betont, nie ein eigener sittlicher Wert sein (a. a. O.). Der eine neigt mehr, der andere weniger dazu, die an sich dunkle Zukunft für sich hell zu sehen. Aus den unzähligen, unabänderlichen, uns unerreichbaren Komponenten, deren Zusammentreffen unser „Schicksal", das, was uns gut oder nicht gut, angenehm oder unangenehm, heilvoll oder verhängnisvoll ist, bestimmt, wird der eine, aus welchen Gründen immer, doch nicht aus Einsicht, meistens aus der Stimmung heraus, die ihm günstigen und wohlwollenden herausnehmen, während der andere aus Realismus, aus so und so oft erlebter Enttäuschung oder vielleicht auch aus Mißstimmung die dunklen Geister in der Überzahl am Werke sieht. Ob nun Mißstimmung oder Wohlgestimmtheit, ob Optimismus oder Pessimismus die Seele beherrschen und Verzweiflung oder Hoffnung schaffen, keines von beiden ändert an den Dingen etwas, die da kommen sollen. Wohl soll der Mensch seine Leidenschaften beherrschen lernen. Unter diesem Betracht hängt es, wenigstens zum Teil, von seinem sittlichen Verhalten ab, ob er gut oder schlecht gestimmt ist, und in der Folge auch, ob er zum Optimismus oder Pessimismus neigt. Und davon ist weiter beeinflußt, ob er zum Schaffen und Zupacken sich gedrängt fühlt, oder ob er sich gehen läßt mit der faulen Begründung, daß doch alles Mühen vergeblich sei.

Aber diese Wirkweise der guten Hoffnung in die Zukunft bewegt sich auf fremdem Geleise. Es ist nicht eigentlich die Hoffnung, die da am Werke ist, denn auch ein ethisch wertvoller Mensch geht wacker und unbeirrt der dunklen Zukunft seinen Weg, wenngleich er sich nicht durch autosuggestiven Optimismus dazu gedrängt fühlt. Die Zukunft bleibt ein Rätsel, und nur der Unerfahrene wird seinen Verstand glauben machen können, sie sei es nicht. Weil aber gerade die Faktoren, welche vermeintlich die Hoffnung im Optimisten „begründen", sich der Berechnung der Vernunft entziehen, die Vernunft aber d i e Richtschnur ethischen Handelns ist, kann die natürliche Hoffnung niemals Tugend sein, mag der Mensch sie sich einreden wie immer, mit bewußter Anstrengung aller Kräfte des Gemütes und des Geistes. Dabei wird nichts zurückgenommen, was bereits über den ethischen Wert des Glücksstrebens gesagt worden ist. Was hier zur Frage steht, ist der der Hoffnung spezifisch eigene Wert, zukunftsfroh zu sein.

Die Ohnmacht der Hoffnung kann nur behoben werden durch die Verheißungen und Zusicherungen eines Geistes, der um die Zukunft weiß, und mehr als das, der über sie auch Gewalt hat. Dieses aber ist allein Gott. Darum kann, wenn überhaupt eine Hoffnung, dann nur die religiöse Tugend sein. Religionslose Hoffnung, wie hoch ihre psychologische — mehr autosuggestive als durch wirkliches Sein beglückende — Wirkung auch sein mag, die ihr Aristoteles namentlich im Jugendlichen oder die moderne, vorab experimentelle Psychologie zuschreiben, kann niemals befriedigen. Nur ein Gott, hat Pindar gesagt, geht in seinen Erwartungen nicht fehl. Und Plato hat in demselben Sinne mit Recht gesagt, daß die wahre Hoffnung über dieses Leben hinausweisen muß ins Jenseitige und Göttliche, wo wir zur Genüge das erlangen werden, worauf alle unsere Bemühungen in den vergangenen Lebenstagen gezielt haben.

Die Offenbarung hat diese schon dem menschlichen Denken offenstehende Wahrheit von der einzig sicheren, der religiösen, ins Jenseits strebenden Hoffnung um ein Unendliches vertieft und überhaupt erst wirklich gemacht. Durch die Offenbarung wurde die seelische Haltung, die dem Menschen die menschlichste ist — in dem doppelten Sinne: des Natürlichsten und Selbstverständlichsten als Streben nach Glück und Seligkeit, und anderseits des Hinfälligsten und Unsichersten als greifendes Auslangen nach dem in trüber und dunkler Zukunft verborgenen Glück —, ins Religiöse und Übernatürliche hineingehoben und geadelt zur Kraft aus Gott um Gottes willen. Erst so wurde der hohe sittliche Wert des Glücksstrebens zur wirkmächtigen Tugend.

Um des edlen Strebens nach dem wahren Glück willen, das den Grundton der christlichen Hoffnung abgibt, ist christliches Hoffen ein das Innen des Menschen angehendes, s i t t l i c h g u t e s Tun. Als wirkmächtig gewordenes Streben nach diesem Glück ist die christliche Hoffnung T u g e n d, d. h. sittlich vollendete Kraft zu sittlich vollendetem Tun. Um ihres ersten Anliegens willen, das kein geringeres ist als die Seligkeit in Gott, und um des Motives willen, aus dem sie nach dieser auslangt (die göttliche Verheißung und Hilfeleistung), ist sie g ö t t l i c h e Tugend und rückt damit in die Reihe der drei höchsten Werte des christlich religiösen Lebens und der Ethik überhaupt.

Auf der Wertskala steht allerdings die Hoffnung unter den beiden andern göttlichen Tugenden, weil sie nicht in dieser allem Geschöpflichen entrückten Weise die göttliche Gutheit bejaht wie die beiden andern. Während nämlich der Glaubende in gehorsamer Unterwerfung seinen Verstand der Urwahrheit dienstbar macht, weil sie um ihrer selbst willen die Beistimmung verdient, und der Liebende, seiner selbst vergessend, das gesamte Wollen dem göttlichen Gute schenkt, sucht der Hoffende Gott. um ihn als Gegenstand der Seligkeit zu besitzen. Darum auch sind die Sünden wider die Hoffnung, die

Verzweiflung und die Vermessenheit, gemessen am Werte dessen, was sie zerstören, nicht von solcher Schwere wie der Unglaube oder der Gotteshaß (vgl. II-II, 20, 3).

Es war schon davon die Rede, daß die Mitteilsamkeit ein unmittelbarer Ausfluß der Erhabenheit jeder Gutheit und damit entsprechend die Eudaimonie unmittelbare Folge des höchsten sittlichen Strebens nach dem Guten um des Guten willen sei. Dementsprechend fordert die gotthafte Liebe als freundschaftliche Gemeinschaft mit Gott nicht nur die Anerkennung des unendlichen Wertes der göttlichen Gutheit in sich, sondern ebenfalls auch die ihrer unendlichen Mitteilsamkeit und Güte. In diesem Betracht rückt die christliche Hoffnung als sittlich vollendetes Glücksstreben in den Wirkbereich der gotthaften Liebe. Aber das ist noch nicht der der Hoffnung eigene Wesenszug. Was die Hoffnung von der Liebe unterscheidet, ist das auf Gottes Verheißung und Hilfe gestützte Sich-Hochrecken nach dem ausgesetzten Preis des ewigen Lebens. Ihre Wesensart ist es, gerade jenes Moment in der göttlichen Gutheit als ihr vordringliches Anliegen herauszunehmen, das dem Subjekt Gewinn bringt. Dieser Hang ans Subjekt, den die Hoffnung in gewissem Sinne — namentlich im Christen, welcher der Liebe entbehrt — verselbständigt (doch nicht ohne die zielhafte Abhängigkeit von der Liebe anzuerkennen), drängt sie hinter die Liebe zurück, deren erstes Wesensgebot ist, Gott zu lieben aus ganzem Herzen, aus ganzem Gemüte und aus allen Kräften.

Unter anderem, mehr psychologischem und pädagogischem Gesichtspunkt aber kann die Hoffnung, wie schon gesagt, vordringlichere Bedeutung gewinnen, da sie die Pforte ist, durch die wir in die Liebe erst eintreten können, und da sie in anhaltender Dienstleistung zu noch rückhaltloserer, noch entschiedener, allem Irdischen noch mehr entrückten Liebe aneifert. In ähnlicher Weise stärkt die Hoffnung den Glauben zu unerschütterlicher Anhänglichkeit an das Wort Gottes. Doch nie vermag sie zum Glauben hinzuführen, denn ohne Glaube ist Hoffnung unmöglich, nach dem Ordnungsgesetz von Erkennen und Wollen: Nichts wird, wie schon Aristoteles sagte, erstrebt, was nicht erkannt ist[4].

Es wäre ein eitles Unterfangen, die christliche Hoffnung als vom Objekt her unbescholtenes, des Menschen würdiges sittliches Verhalten verteidigen zu wollen, ohne der grundlegenden christlichen Lehre zu gedenken, daß nicht nur die Gutheit des Objektes, sondern auch die entsprechende persönliche Kraft zur Tugend gehört. Allerdings wurde bereits schon von einer Kraft zum ewigen Leben gesprochen: den göttlichen Verheißungen und der allmächtigen Hilfeleistung. Davon war aber hauptsächlich nur die Rede, insofern sie als Motiv in das Bewußtsein des Hoffenden treten und ihm die Berechtigung geben, sorglos zu sein im Bemühen um das ewige Leben, da der, der die Seligkeit ist, sie auch angeboten hat. Obendrein aber bedarf der hoffende Mensch noch der i n n e r e n Kraft, die ihn stützt, daß er sich auf die göttliche Allmacht zu verlassen imstande sei. Die tagtägliche Erfahrung sagt es uns zur Genüge, daß es nicht ausreicht, jemandem die Wege zu weisen zum gewünschten Ziel und ihm die vollständige Ausrüstung zur Reise mitzugeben. Um ans Ziel zu gelangen, muß der Wanderer sich auf den Weg machen, muß sich abmühen, muß Strapazen zu erdulden gewillt sein.

Diese Bewegung von innen, die uns hilft, die Schwerfälligkeit unseres Seins zu überwinden und den allmächtigen Arm Gottes zu ergreifen im frohen Gedanken, daß uns die Seligkeit von Gott versprochen ist, kommt allein von ihm selbst, der das Ziel der christlichen Hoffnung ist. Erst von diesem Betracht aus erfüllt sich der Sinn der Hoffnung als Kraft zum ewigen Leben: Kraft um der göttlichen Verheißungen, um der All-

[4] Vgl. zu diesen Gedanken II-II 4, 7 ad 2; 17, 7 ad 1.

macht willen, die sich dem Hoffenden zu erschließen versprochen hat, und zugleich Kraft um der Gnade des Heiligen Geistes willen, der in uns ruft mit unaussprechlichen Seufzern (vgl. Röm 8, 26). Dieser doppelte Grund, der das menschliche Glücksstreben erst zur Tugend der Hoffnung macht, ist treffend im Pauluswort enthalten: „Gott selbst ist es, der uns geliebt und uns ewige Tröstung und gute Hoffnung in Gnade geschenkt hat" (2 Thess 2, 16)[8].

Das religiöse Leben und seine psychologische Erforschung

Von Professor Dr. Friedrich Andres, Bonn

Zu den Disziplinen, die ungefähr seit der Jahrhundertwende mehr und mehr auch das Interesse theologischer Kreise auf sich gezogen haben, gehört in besonderem Maße die Religionspsychologie, genauer: die Psychologie des religiösen Erlebens. Ihr Gegenstand sind die religiösen Bewußtseinserscheinungen. Wie das gesamte seelische Leben seine Gesetze hat und wie diese seine Gesetzlichkeiten, seine Zusammenhänge von der Psychologie erforscht werden, so ist es die Aufgabe des Sondergebietes der Psychologie, das als Religionspsychologie bezeichnet wird, den subjektiven Faktor des religiösen Lebens, das religiöse Erleben zu erforschen. In letzter Zeit ist neben der rein descriptiven und der genetischen Religionspsychologie auch eine experimentelle Psychologie des religiösen Erlebens entstanden. In diesen neuen Zweig der psychologischen Forschung soll im folgenden eine Einführung versucht werden.

Zur Geschichte der Religionspsychologie

Zwar ist diese Seite der Religionsforschung von der Theologie niemals gänzlich vernachlässigt worden. Wenn auch das eigentliche Objekt der Theologie das objektive Element der Religion, die Offenbarungslehre und das Verhältnis Gottes zu den Menschen und des Menschen zu Gott ist, so wurde doch auch die Erlebnisseite beachtet, sowohl von den großen Theologen als auch von den religiösen Genien, von all den begnadigten Seelen, die neben tiefer und echter Frömmigkeit die Gabe der Selbstbeobachtung und der Schilderung des subjektiven Ablaufs ihres religiösen Lebens besaßen. Man braucht nur an die ewig junge Fundgrube solcher Selbstschilderung religiöser Erlebnisse in den Bekenntnissen des hl. Augustinus und in den Schriften der echten großen Mystiker zu erinnern, unter diesen an den hl. Bernhard, an die großen spanischen Mystiker Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz. Auch in der eigentlich theologischen Literatur, in ihren Abschnitten über das Verhältnis von Gnade und Freiheit und in der Lehre von den Tugenden, wie sie z. B. Thomas von Aquin meisterhaft in der IIa IIae dargelegt hat, finden sich zahlreiche und wertvolle Einsichten in das seelische Gefüge religiösen Erlebens und aszetischen Strebens. Von dieser Art psychologischer Darlegung, die man als theologische Religionspsychologie bezeichnet, darf man mit Wunderle feststellen, „daß die katholische Glaubenswissenschaft und das katho-

[8] Weiteres über die Hoffnung vgl. in dem in absehbarer Zeit erscheinenden Kommentar des Verfassers zu S. Th. II-II 17 ff: Bd 16 (nicht Bd. 15, wie im Prospekt vorgesehen) der Deutschen Thomasausgabe, Verlag F. H. Kerle, München-Heidelberg.

lische kirchliche Leben in allen Perioden der Entwicklung sachlich der praktischen Religionspsychologie die gebührende Geltung eingeräumt haben"[1], daß dafür Aszese und Mystik hinlängliche Zeugnisse sind.

Daß zunächst in Amerika, dem Lande der zahlreichen und geräuschvoll auftretenden Sekten, mit den Mitteln der typisch amerikanischen, pragmatistisch ausgerichteten psychologischen Methode Untersuchungen auf das religiöse Leben gerichtet wurden, vor allem mit Hilfe der Fragebogenmethode und der statistischen Erhebungen (so von Leuba, Starbuk u. a.), sei nur kurz notiert. Ebenso kann nur hingewiesen werden auf die sogenannte genetische Religionspsychologie, die das Problem des Entstehens der religiösen Phänomene auf Grund der Ergebnisse der völkerkundlichen Forschungen über die religiösen Formen bei primitiven und primitivsten Völkern zu lösen suchte (W. Wundt, Steinthal), auf die individualisierende Religionspsychologie, die einzelne Probleme dieser Disziplin in Beziehung zu Individuen in bestimmten Lebensumständen, z. B. Konversion, religiösen Krisen in der Pubertätsperiode (Leuba, Hall) oder außergewöhnliche Formen der Frömmigkeitsäußerung (W. James) herausgriff, und auf die pathologische Religionspsychologie, die versuchte, in der dem Positivismus eigenen Mißachtung der Religion die religiösen Phänomene, insbesondere auch die der Mystik, pathologisch (Ribot u. a.) oder aus der sexuellen Triebsphäre (Freud und seine Anhänger) zu erklären.

Oft genug sind die Untersuchungen der genannten Richtungen durch die positivistische religionsfeindliche Haltung der Forscher zu solchen Ergebnissen geführt worden, daß man daraufhin sagen konnte, die Religionspsychologie sei die unreligiöseste aller Wissenschaften und derjenige betreibe sie, der sich von jeder Religion befreien wolle. Demgegenüber gilt, daß die Religionspsychologie wie jede experimentelle Wissenschaft ihr Objekt, die religiösen Bewußtseinserscheinungen, als gegeben hinnehmen muß und daß über die Wahrheitsfrage der Religion, über die Frage, ob der Gott (oder die Götter), auf den (die) sich das religiöse Verhalten der Menschen richtet, in Wirklichkeit existiert oder nicht, nicht die Religionspsychologie, sondern die Religionsphilosophie und die Theologie zu entscheiden haben.

Das Wesen der Religion in psychologischer Beleuchtung

Daß ein falscher oder einseitiger Begriff von dem, was Religion ist, und eine irrige Auffassung darüber, in welchem Teil der Seele sie ihren Sitz hat, die religionspsychologische Forschung auf ein falsches Geleise und demnach zu unrichtigen Ergebnissen führen muß, das beweist ein Blick auf die Geschichte der Religionspsychologie und der Religionsphilosophie. So oft man es vergessen hat, daß die Religion eine Sache des ganzen Menschen ist, eine Hinordnung des Menschen zu Gott (ordo hominis ad Deum, wie Thomas klassisch definiert hat), so oft man eine einzelne Seelenkraft als einzigen oder als Hauptsitz des religiösen Lebens hingestellt hat, ebenso oft ergab sich eine irrige Auffassung des religiösen Lebens. Es braucht nur an die bekannte Tatsache erinnert zu werden, daß die einseitige Verlagerung der Religion in den Verstand zur Religion der Aufklärung geführt hat, in der die Gottesidee in dem gleichen Maße etwas Kaltes, Abstraktes, dem Menschen Ferngerücktes hat, in dem das erbarmende gütige Sichhinwenden Gottes zum Menschen in den Hintergrund gedrängt wurde. Machte man die Religion hauptsächlich zu einer Angelegenheit des Willens, und zwar des sittlichen

[1] *G. Wunderle*, Aufgaben und Methoden der modernen Religionspsychologie. Eichstätt 1915, S. 17.

Wollens, so wurde sie eingeengt auf das Gebiet der Erkenntnis des sittlichen Sollens und der Pflichterfüllung: sie verarmte, und das religiöse Leben wurde eines beträchtlichen Teiles seiner schönsten Entfaltung beraubt. Wurden der Sitz und die Hauptfunktion der Religion primär in das Gefühl verschoben, ähnlich wie Faust dem Gretchen die Religion erklärt, so wurde die Religion damit ihres sicheren Fundamentes beraubt und geradezu zum Alleinbesitz der gefühlvollen, der schwärmerisch veranlagten Menschen abgestempelt; ihre objektive Begründung vor dem Denken wurde gefährdet, ihr Wesen ins Subjektive aufgelöst.

Des Verhängnisvollen dieser Einseitigkeiten ist man gewahr geworden. Ernste Forscher wagen es auch nicht mehr, die Religion und die Äußerungen des religiösen Lebens als pathologische Erscheinung hinzustellen. Aber aus den eben kurz angeführten Einseitigkeiten ergibt sich als der darin steckende Wahrheitskern, daß Religion, vom Menschen her gesehen, nicht in irgendeinen T e i l der menschlichen Psyche zu verlegen ist, sondern daß Religion den g a n z e n Menschen erfaßt. Der Wendung, die sich in der allgemeinen Psychologie in der Betrachtung des menschlichen Seelenlebens als Ganzheit vollzogen hat[2], entspricht es, wenn die Religion psychologisch definiert wird als d i e V e r e i n h e i t l i c h u n g d e s L e b e n s d u r c h d i e H i n o r d n u n g a u f u n d d i e U n t e r o r d n u n g u n t e r e i n g ö t t l i c h e s P r i n z i p[3].

Die neuere experimentelle Religionspsychologie

Diese Wesensbestimmung der Religion vom Psychologischen her hat ihre Bestätigung gefunden in den Untersuchungen, die mit Hilfe der neueren Methoden der experimentellen Religionspsychologie seit ungefähr einem Menschenalter gemacht worden sind. Zu einer eigentlich experimentellen Religionspsychologie konnte es erst kommen, nachdem die experimental-psychologischen Methoden, vor allem durch O. Külpe, so gestaltet und verfeinert worden waren, daß sie auf geistige Erlebnisse angewandt werden konnten. Die Anwendung dieser Methoden auf das religiöse Gebiet geschah durch zwei evangelische Theologen und Psychologen, durch K. G i r g e n s o h n in seinem großen Werk: Der seelische Aufbau des religiösen Erlebnisses. Eine religionspsychologische Untersuchung auf experimenteller Grundlage (2. Auflage 1930, S. 1—702) mit einem Nachtrag von W. Gruehn: „Forschungsmethoden und Ergebnisse der exakten empirischen Religionspsychologie"[4]; ferner durch W. G r u e h n, Das Werterlebnis. Eine religionspsychologische Untersuchung auf experimenteller Grundlage (Leipzig 1924). Eine Zusammenfassung gibt W. Gruehn in seiner „Religionspsychologie" (Breslau 1926). Unter den katholischen Theologen waren es u. a. Lindworsky und dessen Schüler Bolley, Wunderle, Mager, die Mailänder Gemelli und Canesi, die ihrerseits andere Verzweigungen der experimental-psychologischen Methoden auf das religiöse Phänomen angepaßt und angewandt haben. Schon der Raum, der hier zur Verfügung steht, läßt es nicht zu, die verschiedenen Richtungen, in denen sich die Religionspsychologie bisher entwickelt hat, im einzelnen zu kennzeichnen, ihre Leistungen zu werten und auch die Verbindung aufzuzeigen, in der die einzelnen Forschungsrichtungen mit der jeweiligen Entwicklung und Tendenz der allgemeinen Psychologie standen und stehen. Wie die moderne experimentelle Religionspsychologie arbeitet und welche Ergebnisse sie ge-

[2] *Wenzl, Al.* in: Philosophia perennis II, 1930, 657 ff.

[3] Vgl. *Andres*, „Religion und Seelenleben" in: „Im Semester", Semesterzeitschrift der Frankfurter Studentenseelsorge 1927, Heft 2.

[4] Der Nachtrag umfaßt die S. 703—916. Girgensohns Werk wird im folgenden zitiert mit „Aufbau".

wonnen hat, das soll im folgenden mit der durch die Umstände erzwungenen Knappheit dargelegt werden, um zu beweisen, daß diese Untersuchungen durchaus positiv zu werten sind und daß ihre Fortführung und Vertiefung auch für die katholische Theologie, namentlich vom religionspädagogischen Gesichtspunkt aus, wünschenswert sind.

Das Experiment in der Religionspsychologie

kann mit Külpe und Girgensohn bezeichnet werden als „planmäßige Herstellung eines Phänomens zum Zwecke seiner Beobachtung". Man könnte nun sagen, die religiösen Phänomene seien Vorgänge des innersten Erlebens und würden als solche von der Selbstbeobachtung erfaßt und könnten außerdem, insofern sie sich in Berichten oder in äußeren Handlungen und Werken manifestierten, von der Fremdbeobachtung erfaßt werden. Gewiß ist und bleibt die Selbstbeobachtung[5] auch für das Gebiet der religiösen Erlebnisse die erste und unersetzliche Quelle. Aber zur Erlangung streng gesicherter wissenschaftlicher Ergebnisse ist die methodisch nicht kontrollierte Selbstbeobachtung nicht ausreichend. Planmäßig bestimmte Gegenstände gerade aus dem religiösen Erleben zu erfassen, gelingt ihr selten. Außerdem ist es Tatsache, daß die Selbstbeobachtung meist nur die auffallenden Erscheinungen beachtet, aber die anderen, sekundären Vorgänge übergeht, und daß sie oft genug ein Selbstvertrauen in die Zuverlässigkeit ihrer Aussagen besitzt und Vertrauen von anderen verlangt, dessen Maß kritisch nicht zu rechtfertigen ist. Vor allem fehlt aber bei den psychologischen Untersuchungen, die sich nur auf Selbstbeobachtung stützen, die streng methodische Nachprüfung. Demgegenüber will die experimentelle Religionspsychologie nicht die Selbstbeobachtung als Quelle ihrer Untersuchung ausschalten, sondern sie sucht gewisse Erlebnisse mit religiösem Inhalt unter solchen Bedingungen hervorzurufen, die eine exakte methodische Beobachtung und eine möglichst wirklichkeitsgetreue Berichterstattung gewährleisten[6].

Das Verfahren, das Girgensohn und Gruehn angewandt haben, ist kurz folgendes: Girgensohn hat seinen Versuchspersonen, nachdem er sie durch Einübungsversuche genügend mit der Technik dieser Art von Untersuchungen geistiger Erlebnisse vertraut gemacht hatte, religiöse Gedichte vorgelegt, die den werdenden und den gewordenen Glauben an Gott behandeln, und dann in einer mit der Stoppuhr gemessenen Zeit Gelegenheit zur Reaktion und zur Äußerung ihrer eigenen Stellung und Reaktion zu den in den Gedichten ausgedrückten religiösen Gegenständen gegeben. Dabei war die Arbeit geteilt zwischen dem Versuchsleiter und den Versuchspersonen: der Versuchsleiter gab die nötigen Instruktionen und protokollierte die Äußerungen der Versuchspersonen, in denen der noch frische, ungetrübte Reaktionsvorgang in der Seele zum Ausdruck kam. Wer die von Girgensohn in dem umfangreichen Buche mitgeteilten Protokolle der zahlreichen Sitzungen durcharbeitet, bekommt einen Begriff von und Hochachtung vor der gewaltigen Arbeit, die hier von den Versuchspersonen gefordert und von ihnen, besonders aber von Girgensohn geleistet wurde. Außerdem suchte Girgensohn durch Gespräche über den in den Gedichten gebotenen Stoff und über den Inhalt der Protokolle wie auch über folgende Themen: „Beliebte und unbeliebte Gesangbücher; die verschiedenen Gründe für die Glaubensgewißheit; das Vertrauen" weitere Aufschlüsse zu gewinnen. Vier vollständige Protokolle über Denkversuche, die sich auf den Gottesbegriff bezogen, sind ebenfalls abgedruckt.

[5] *S. Behn*, Methodische Selbstbeobachtung in: Archiv für Religionspsychologie, Bd. II/III, 1921, S. 160—189.

[6] Vgl. *G. Siegmund*, Die Bedeutung des psychologischen Versuches für die Religionspsychologie, Philosophisches Jahrbuch 55 (1942) 390—416.

Während, wie man aus dem Vorhergehenden ersieht, Girgensohn seine Untersuchungen auf einen ziemlich ausgedehnten Gegenstand gerichtet hat, hat Gruehn den Umkreis seiner Forschung eingeschränkt und die Methode auch in anderer Hinsicht feiner gestaltet. Davon ausgehend, daß religiöses Verhalten in Werturteilen sich äußert, ließ er seine Versuchspersonen in einer technisch ähnlichen Art Wertungsversuche über religiöse Fragen anstellen. Nach der entsprechenden Instruktion wurde den Versuchspersonen ein Reizwort mitgeteilt, auf das sie dann reagieren und ihre wertende Reaktion mitteilen sollten.

Andere Forscher haben zum Zwecke einer genaueren experimentellen Untersuchung (wobei der Natur der Sache gemäß von psychologischen Experimenten nicht die mathematische Exaktheit chemischer oder physikalischer Versuche verlangt werden darf) die bei den amerikanischen Psychologen beliebte, aber von ihnen reichlich roh und undifferenziert durchgeführte Methode der Fragebogen in bedeutendem Maße spezialisiert und außerdem durch eine feine und kluge Art des Gespräches über das in der Antwort auf die Fragen des Fragebogens seitens der Versuchspersonen Mitgeteilte ergänzt und umsichtig ausgewertet: so W u n d e r l e[7] und M. M o e r s[8] in ihren Untersuchungen zur Psychologie des Reueerlebnisses, C a n e s i und B o l l e y über das Gebet[9], Siegmund über „Psychologie des Gottesglaubens auf Grund literarischer Selbstzeugnisse" (Münster 1937).

Einwände gegen die experimentelle Religionspsychologie

Näher läßt sich hier nicht auf die Methode und die Durchführung dieser Untersuchungen eingehen. Aber einige Einwände, die gegen den Versuch in der Religionspsychologie erhoben werden, sollen kurz beleuchtet werden[10]. Man wendet ein, echtes religiöses Erleben lasse sich nicht im Laboratorium, im Versuch erzeugen; sobald man ein solches Erlebnis zum Zwecke der Untersuchung absichtlich herbeiführe, werde es in seinem inneren Wesen gefälscht und verliere es seinen religiösen Charakter und damit auch seinen Wert für die Forschung. Die Vertreter der experimentellen Religionspsychologie können darauf erwidern, daß es sich ja gar nicht darum handelt, religiöse Erlebnisse, so z. B. eine Bekehrung im eigentlichen Sinne des Wortes, künstlich zu erzeugen. Girgensohn kann darauf hinweisen, daß es ihm nur darum zu tun war, Gedanken, Gefühle, Erinnerungen an religiöse Stellungnahmen hervorzurufen, wobei die Verwendung der Zeitkontrolle nur dazu dienen sollte, zu verhindern, daß die hervorgerufenen Reaktionen sich verflüchtigten und verfälschten. — Der Gefahr, die weiterhin betont wird, es könnten durch suggestive Instruktionen bezw. Fragen seitens des Versuchsleiters die Antworten in bestimmte Richtung gelenkt werden, kann durch gewissenhafte Selbstkontrolle, die der Versuchsleiter sich auferlegt, vorgebeugt werden. — Ein anderes Bedenken, das sich darauf erstreckt, daß infolge der bestimmten religiösen oder konfessionellen Einstellung der beteiligten Personen das Ergebnis doch wohl einseitig gefärbt und demnach nicht für allgemeine psychologische Charakterisierung religiösen Erlebens

[7] Archiv für Religionspsychologie II/III, S. 39—107.

[8] Archiv für die gesamte Psychologie LV, 1926, S. 297—360.

[9] *A. Bolley*, Gebetsstimmung und Gebet. Empirische Untersuchung zur Psychologie des Gebetes, unter besonderer Berücksichtigung des Betens von Jugendlichen. Düsseldorf 1930. — Derselbe: Zum Problem des andächtigen Gebetes. Ergebnisse einer Befragung von Jugendlichen. Zeitschr. f. Aszese und Mystik 4 (1929) 1—29.

[10] Vgl. *Girgensohn*, Aufbau S. 672 ff; *Siegmund*, Phil. Jahrbuch 55 (1942), S. 395 ff.

geeignet sein würde, verliert an Gewicht, wenn von Personen verschiedener Bekenntnisse Untersuchungen streng methodisch durchgeführt und bei der Wertung der Protokolle auf die spezifischen Eigenheiten, die sich aus der betreffenden Konfessionszugehörigkeit ergeben, geachtet wird.

Viel tiefer und weiter greifend ist ein anderes Bedenken, das sich darauf stützt, daß das Experiment in der oben beschriebenen Formung doch nur Bruchstücke und zwar künstlich hergestellte Bruchstücke aus dem seelischen Bestehen ins Auge fasse und daß eine derartige psychologische Forschung, die von K. Adam, der diesen Einwand erhebt, als eine mikroskopische bezeichnet wird, in die Gefahr komme, „in dem aus dem Augenblick und seinen tausendfachen Bedingtheiten geborenen religiösen Akt vorschnell, d. h. ohne die nötigen Einklammerungen des bloß Zufälligen, ein Wesentliches des religiösen Erlebnisses zu sehen". Gegen die Charakterisierung der experimentellen religionspsychologischen Methode als mikroskopische — vor Adam hatte bereits Girgensohn diese Bezeichnung angewandt — erhebt auch Siegmund keinen Einspruch, der ruhig zugibt, daß sie nur ganz kleine Querschnitte in mikroskopischer Vergrößerung zeige, der aber mit Recht betont, daß sie für die Feinanalyse des Seelenlebens unentbehrlich ist. Girgensohn mußte, da er die f o r m a l e n Elemente und Eigentümlichkeiten des religiösen Erlebens im allgemeinen untersuchen wollte, sich auf diese Eigentümlichkeiten, den seelischen Aufbau des religiösen Erlebens geradezu beschränken. Daß die i n h a l t l i c h e Seite aber eine stärkere Beachtung der gesamten seelischen Struktur des religiös erlebenden Menschen verlangt und daß also jene mikroskopische Methode des Querschnittes durch das religiöse Erleben durch die makroskopische des Längsschnittes ergänzt wird, das wird mit Recht von Siegmund gefordert (und auch in einem von ihm mitgeteilten Protokoll geleistet[11]); das ist aber auch schon von Bolley und Wunderle in ziemlich weitem Umfange durchgeführt.

Jedenfalls ist von ernsten katholischen Forschern, die sich mit diesen Problemen eindringlich befaßt haben, kein Einspruch gegen die Anwendung der neueren experimentellen Methoden auf die Erforschung des religiösen Lebens erhoben worden. Vielmehr sind von ihnen nicht nur die Wichtigkeit und Nützlichkeit dieser Forschung, insbesondere für die Religionspädagogik und für eine gesunde Aszetik, sondern auch die Bedeutsamkeit der bisherigen Ergebnisse anerkannt worden, so von A. Rademacher[12] und von E. Raitz von Frentz[13]. Über einige dieser Ergebnisse soll im folgenden berichtet werden, wobei vor allem die methodische Seite der betreffenden Untersuchungen berücksichtigt werden soll.

Das religiöse Grunderlebnis und seine Strukturelemente

Girgensohn hat auf Grund eindringender Analyse der Aussagen seiner Versuchspersonen festgestellt, daß in allem religiösen Erleben ein Grunderlebnis vorhanden sein muß und daß dieses in einem eigentümlichen synthetischen Akte besteht, in dem religiöser Gedanke und Ich-Funktion zu unlösbarer Einheit verschmolzen sind[14]. Girgensohn hat dies näher dahin erläutert: es sei deutlich, „daß Religion eine höchst verwickelte Leistung des Geisteslebens ist, die alle Grundkräfte der Seele in Anspruch nimmt und aus einer Fülle von Erlebnisinhalten und Beziehungen eine Einheit schafft,

[11] Phil. Jahrbuch 55 (1942) 395 ff.
[12] Theologie und Glaube 6 (1914) 406 f und 13 (1921) 291 ff.
[13] Stimmen der Zeit 1925, 9, 200 ff.
[14] *Gruehn*, Religionspsychologie 43.

die in den einzelnen Erlebnisinhalten und Beziehungen, so lange man sie für sich allein betrachtet, nicht enthalten ist, obgleich sie alle zum dominierenden Einheitsband irgendeine Beziehung oder gar ein Verwandtschaftsverhältnis haben, so daß die Verschmelzung keine unnatürliche ist, sondern in den einzelnen Bestandteilen präformiert und angelegt zu sein scheint. Aber die synthetische Realisierung der dominierenden Einheit ist etwas Neues, oder vorsichtiger ausgedrückt, etwas anderes gegenüber den Einzelkomponenten. In ihr allein liegt das Wesentliche der religiösen Struktur." Die Protokolle haben nun weiterhin ergeben, in welcher Richtung die Eigenart der synthetischen Funktionen zu suchen ist: „Zweierlei tritt immer wieder ganz von selbst als Hauptsache hervor: Einerseits i t irgendeine Erkenntnisleistung zu vollziehen. Es muß irgend etwas geschehen oder erkannt werden, das über das Alltägliche hinausliegt und all die verworrenen Fragmente der Weltauffassung zu einem geschlossenen Ganzen gliedert und so einen Ruhepunkt, Sammelpunkt und Mittelpunkt in der Flucht der Erscheinungen darstellt. Dies ist das gedankliche Hauptmoment der Struktur des religiösen Erlebens, das nicht fehlen kann, wenn Religion erlebt wird. Anderseits muß das Ich in Beziehung zu diesem Einheitspunkt gesetzt werden und irgendwie über sich selbst hinausgehoben werden — das ist das funktionelle Hauptmoment der Struktur des religiösen Erlebens, das ebenfalls nicht fehlen darf, damit richtige Religion zustande kommt[15]."

Dieses Ergebnis, das Girgensohn aus seinen experimentellen Untersuchungen gewonnen hat, bestätigt inhaltlich die Definition der Religion nach ihrer psychologischen Seite, die wir zu Anfang unserer Darlegungen, ähnlich wie de Munnynck, gegeben haben, nämlich daß sie die Vereinheitlichung des ganzen menschlichen Lebens in der Hinordnung auf und der Unterordnung unter ein göttliches Prinzip sei. Dies zeigt sich noch deutlicher bei näherer Darlegung dessen, was Girgensohn und Gruehn die religiöse Ich-Funktion, und dessen, was sie den religiösen Gedanken nennen.

Die religiöse Ich-Funktion

Die von Girgensohn und Gruehn angestellten Versuche haben eindeutig ergeben, daß es nicht angeht, die Religion in irgendeinen Teil der Seele zu verlegen. Sie erweist sich vielmehr als eine Funktion des Gesamt-Ich, und zwar so, daß Träger der Religion das Gesamt-Ich, d. h. der im Kernpunkt des Ichs geeinte ganze Mensch ist, wobei das Ich sich als die Kontrollinstanz über alle Kräfte und Funktionen der andern Schichten innerhalb der Gesamtpersönlichkeit erweist, die es organisiert[16].

Auf Grund der Aussagen seiner Versuchspersonen hat Girgensohn die religiösen Funktionen, durch die das Ich sich in das religiöse Leben hineinträgt, genauer klassifiziert, indem er zuerst eine Gruppe von Ich-Funktionen herausarbeitete, die an das gedankliche Element sich anschließt, das im religiösen Erleben mitbeteiligt ist.

Als erste Stufe dieser Gruppe ergab sich die Verwandlung des objektiven, an das Ich von außen herantretenden, dem Subjekt noch fremden religiösen Gedankens in einen eigenen. Erst dadurch, daß das Ich diesen von ihm unabhängigen, objektiven, auf das Göttliche sich beziehenden Gedanken in sich eingliedert, wird der religiöse Gedanke zu einem religiösen Erleben. Diese Aneignung ist stets eine sehr komplizierte Leistung, die Altes und Neues, Erinnertes und Neuproduziertes zu einem einheitlichen Gebilde zu-

[15] Aufbau S. 436.

[16] Vgl. *Rothacker*, Die Schichten der Persönlichkeit, S. 16.

sammenfaßt und dem eigenen Ichbezirk eingliedert. Als zweite Stufe zeigt sich der Wunsch, diesen so miterlebten Gedanken mit voller Überzeugung vertreten zu können, wobei bereits das ganze Ich bis in seine tiefsten Wurzeln in Miterregung geraten kann und „starke Willensspannungen als Symptom für einen derartig tiefgehenden Wunsch in Erscheinung treten können". Dann ist nur noch ein kleiner Schritt zu der dritten Stufe dieser Gruppe der religiösen Ich-Funktionen, auf der der religiöse Gedanke nicht nur als eigener ausgesprochen, sondern als eigener vollzogen wird.

Das Wesen der Religion als seelischen Geschehens ist aber nicht erschöpft durch ein innerlich belebtes und mit voller persönlicher Überzeugung vertretenes Gedankengebilde. Das religiöse Objekt ist derart, daß eine bloß gedankliche Stellungnahme nicht genügt, sobald es in irgendeinem Sinn als wirklich gedacht wird. Da es die Eigenart der religiösen Gedanken ist, daß sie auf größere und höhere Realitäten gerichtet sind, als es die irdischen sind, so geht dem Ich beim Erleben des religiösen Gedankens die Erkenntnis auf, daß es in geheimnisvolle überirdische Zusammenhänge eingeordnet ist, die sein Wesen und seine Macht weit überragen. Die zweite Gruppe der Ich-Funktionen sind nun jene, durch die diese Erkenntnis nicht nur zum Gegenstand persönlicher Überzeugung wird, sondern durch die das Ich zu dieser göttlichen Wirklichkeit persönlich Stellung nehmen muß, die sich positiv in Hingabe, Vertrauen, Glaube, Liebe, aber auch negativ in trotziger Auflehnung äußern kann[17].

Bei der Untersuchung über das Gottvertrauen ergab sich, daß, wie es im allgemeinen überhaupt keine Stellungnahme des Ichs ohne gedankliche Richtpunkte gibt, das Gottvertrauen immer den Gottgedanken voraussetzt. Die Funktion des Gottvertrauens erwies sich als zurückführbar auf zwei selbständige Momente: zunächst ein Sichöffnen, Sicherschließen des Ichs gegenüber dem Göttlichen, dem Objekt des Vertrauens, zweitens ein Sichanvertrauen, ein Sichhingeben an dasselbe, getragen von der Zuversicht, daß das Objekt des Vertrauens richtig handeln könne und werde.

Die Protokolle lassen erkennen, daß die Versuchspersonen bei der Schilderung der seelischen Vorgänge des Funktionskreises des Vertrauens in den der Liebe hinübergeraten, obwohl sie sich dessen bewußt sind, daß Liebe und Vertrauen nicht ohne weiteres identisch sind, daß Übereinstimmung und Verschiedenheit beider Funktionskreise besteht, jene in der Öffnung und Hingabe des Ichs, diese darin, daß die Liebe eine stärkere Einstellung auf das Tun und Handeln hat, daß die Liebe im gewöhnlichen Leben nicht bloß dieses geistige Sichöffnen und Hingeben ist, sondern in den mannigfachsten Formen mit der begehrenden und egoistischen sinnlichen Liebe verwoben sein kann, die im Prinzip etwas ganz anderes ist, so sehr auch der Übergang von dem einen zum andern als fließend und nicht bestimmt abgrenzbar erscheint. Wenn also auch eine Berührungslinie zwischen Frömmigkeit und Sexualität vorliegt, da lebendiges Erleben das Gesamt-Ich, also die Erlebniseinheit Leib—Geist und damit auch die organischen Grundschichten des Ichs erfaßt und da sexuelles Erleben auf höheren Stufen auch die feinsten Ich-Funktionen in Mitleidenschaft ziehen kann und demnach ein Anlaß zu möglicher Verwechslung zwischen Frömmigkeit und Sexualität für oberflächliche Betrachtung dieses Problems gegeben ist, so hat Girgensohns Forschung exakt und eindeutig bewiesen, daß Freuds Ableitung des religiösen Erlebens aus der Sexualsphäre unrichtig ist, daß vielmehr das religiöse Erleben ganz andern Sphären angehört als das triebhafte sexuelle Leben[18].

[17] Aufbau 461 ff.

[18] *Gruehn*, Religionspsychologie 51; *Girgensohn*, Aufbau 613 ff.

Diese Funktionen des Sichöffnens und der Hingabe an das Göttliche führen, wie in manchen Protokollen anklang, an den Gedanken der geistigen Gemeinschaft mit dem Göttlichen heran.

Die dritte Gruppe der religiösen Ich-Funktionen, die sich erweist als Folge und zugleich als Begleiterscheinung der zunehmenden Einfühlung des Ichs in die zunächst fremden religiösen Gedanken und ihrer Umgestaltung in eigene und Hingabe des Ichs an das religiöse Objekt, sind jene, in denen das Ich ein extensives und intensives Wachstum erlebt, das sich dem Fortschritt des religiösen Erlebens proportional entfaltet. Inwieweit hier schon Vorstufen mystischen Erlebens von den Versuchspersonen gestreift wurden, kann hier nicht dargelegt, sondern nur angedeutet werden.

Der religiöse Gedanke

ist nach Ausweis der Protokolle der Faktor, der das Ich zu dieser einigenden Funktion veranlaßt; er ist die gedankliche Erfassung des göttlichen Prinzips, ob sie nun unmittelbar Gott selbst oder eine zu Gott in innigster Beziehung stehende Person bedeutet. Jedenfalls ist es ein Verdienst Girgensohns, daß er in der objektiven Deutungsarbeit der Aussagen seiner Versuchspersonen die Tatsache sichergestellt hat, daß im religiösen Erlebnis ein gedankliches Element mitspricht, daß dieses ebensowenig fehlen darf wie die einigende Ich-Funktion.

Der näheren Bestimmung, was der sogenannte religiöse Gedanke ist, hat Girgensohn nicht unbeträchtliche Mühe gewidmet. Bedeutsam ist sein negatives Ergebnis: Die Bestimmung des Wesens der Religion ausschließlich als Gefühl ist durch ihn endgültig widerlegt: „Religion besteht niemals aus bloßen Gefühlen" (S. 438). Kern und Wesensgrund religiösen Erlebens sind also weder dieses oder jenes oder mehrere Einzelgefühle, auch nicht verdrängte oder sublimierte Triebgefühle, vor allem nicht aus der Sexualregion, ebensowenig überkompensierte Gefühle der Minderwertigkeit oder Angst[19].

Dieses gedankliche Element ist aber nicht so sehr ein diskursiv-abstraktes, sondern mehr ein intuitives Denken. Nicht nur Girgensohns, sondern auch seine eigenen Forschungsergebnisse faßt Gruehn zusammen, wenn er betont, daß das eigentlich konstituierende religiöse Grunderlebnis sich nicht auf den unterbewußten Stufen, sondern auf normalbewußten Stufen des Seelenlebens abspielt und daß diese Feststellung den hohen geistigen und persönlichen Qualitäten dieses Erlebnisses entspricht. Mit der Betonung, daß der gedankliche Faktor ein Hauptstrukturelement religiösen Lebens ist, kommt Girgensohn in ziemlich weitem Umfang der scholastischen Auffassung nahe, die immer, gerade bei der Analyse des Glaubensaktes, dieses gedankliche Element gegenüber der Gefühlstheorie festgehalten hat. Wie diese von Girgensohn festgestellte r e l i g i ö s e Intuition sich von anderen intuitiven Denkleistungen unterscheidet, kann hier nicht näher präzisiert werden, ebensowenig soll hier die Unsicherheit beleuchtet werden, die von Girgensohn betreffs des Verhältnisses von Denken und Fühlen nicht immer vermieden ist infolge seines Bemühens, seine Auffassung bei Schleiermacher wiederzufinden.

Gegenüber andern gedanklichen Leistungen hat die religiöse Intuition zwei charakteristische Merkmale: 1. Sie geht auf eine Wirklichkeit, die etwas Größeres ist als alles, was in der Außenwelt erfaßbar ist; der Mensch erlebt dabei also eine „Entschränkung". 2. Der Mensch sieht, ahnt sich im Zusammenhang, ja in Abhängigkeit von dieser über

[19] *Willwoll*, Scholastik 14 (1939) 10 f.

alles Verstehen großen und leitenden Macht. So unvollkommen im einzelnen Falle diese Erkenntnis auch sein mag: der wenigstens erstrebten und angebahnten totalen Erfassung des Individuums in der religiösen Ich-Funktion entspricht die Totalität des Seins und der Macht, die in dem religiösen Gedanken gemeint ist und zu der der Mensch sich in Beziehung weiß. Es ist nicht zufällig, daß W. Schmidt von der Idee vom Höchsten Wesen, wie sie sich gerade bei den nach der neueren Völkerkunde als auf primitivster Stufe lebenden Stämmen sich findet, nachweisen konnte, daß sie in der ihnen eigenen Form ihres religiösen Denkens das ganze Universum auf die Schöpfertätigkeit des Höchsten Wesens zurückführen, daß auf dieser ältesten, uns erfaßbaren Kulturstufe der Menschheit eine wirklich volle und lebendige Religion besteht, die auf den ganzen Menschen einwirkt und in der der ganze Mensch, mit allen Kräften und Fähigkeiten seiner Seele reagiert; daß diese Religion sich nicht fein gesondert in den drei Sparten der Seele: Denken, Wollen und Fühlen vollzieht, sondern als lebendiges Ganzes in mannigfachstem und vielseitigstem Miteinander- und Ineinanderwirken der seelischen Kräfte und Fähigkeiten[20].

Die Einheit zwischen Ich-Funktion und religiösem Gedanken

Der religiöse Gedanke muß einen so mächtigen Inhalt einschließen, daß er das Gesamt-Ich, nicht einzelne Betätigungen oder Äußerungen, also Fragmente des Ichs, in seinen Bann zieht, es so erfaßt, daß das Ich mit diesem Gegenstand in eine allerinnigste, allerpersönlichste Beziehung tritt und daß in der Herstellung dieser innigsten Berührung mit dem religiösen Gegenstande eine „synthetische Leistung höchster Art" sich vollzieht. Diese im echten religiösen Erlebnis sich vollziehende Synthese gehört zu den seelischen Vorgängen, die mit den Einfühlungsprozessen, den Erlebnissen einer reinen, nicht durch hin- und herwogende Leidenschaften getrübten und auch nicht auf niederste Stufen untermenschlichen Trieblebens herabgezogenen Liebe verwandt sind[21].

Die eigentlich religiösen Ich-Funktionen haben eine besondere Färbung. Diese zeigt sich klar darin, daß man zwar an und über Gott ohne eigene Stellungnahme denken kann, daß es aber kein religiöses Erleben gibt, ohne daß man zu der Wirklichkeit des Göttlichen persönlich Stellung nimmt, sei es, daß diese entweder trotzige Auflehnung gegen das Göttliche ist, oder daß das Ich sich dem Göttlichen hingibt. Diese positive Synthese kann nun sein entweder eine innerste Hingabe, ein innerlich Sich-Versenken in den Gegenstand, oder das Ich tritt scheinbar selbst ganz zurück, indem der religiöse Gegenstand in den Vordergrund des Erlebens tritt, das ganze Ich absorbiert, fesselt, so daß der religiöse Mensch „tief ergriffen" ist. Je nach der seelischen Eigenart des Individuums kann das religiöse Erlebnis demnach mehr aktiven oder mehr passiven Charakter, die Einheit kann verschiedene Grade haben. Hier setzt die differentielle Religionspsychologie ein, die die feineren Unterschiede sowohl in der Struktur als auch in dem Ablauf des religiösen Lebens je nach dem Geschlecht, den Altersstufen und gewissen Lebensumständen der religiösen Individuen herauszuarbeiten sucht und einen umfangreichen Forschungsbereich darstellt.

Wie immer auch das religiöse Erlebnis sich in diesen Hinsichten differenzieren mag, es trägt einen eigentümlich schöpferischen Charakter: es wird zwischen dem Ich und dem religiösen Gegenstand, der in dem religiösen Gedanken erfaßt ist, eine lebendige innerliche Beziehung, ein lebendiger seelischer Kontakt hergestellt, der dann ein Idealfall

[20] Ursprung der Gottesidee VI, 467. Münster 1935.
[21] *Gruehn*, Religionspsychologie 43 f.

wirklichen religiösen Erlebnisses ist, wenn das Ich durch die Macht des religiösen Gedankens in sich völlig erfaßt und durch die gänzliche Aneignung dieses Gegenstandes eine koordinierte Einheit in sich selbst und eine Beziehungseinheit zwischen sich und diesem Gegenstand schafft. Dieses grundlegende religiöse Erlebnis muß einmal in der Seele eines Menschen vorhanden gewesen sein, wenn in ihm überhaupt religiöses Leben sich finden soll, und muß bei allen Äußerungen wirklicher Religion, lebendiger Frömmigkeit immer entweder neu sich bilden oder wenigstens anklingen.

So oft dieses religiöse Grunderlebnis in der Seele sich vollzieht, entsteht für den Menschen ein neuer lebendiger Wert. Da dieser autoritativen Charakter hat, übt das Erlebnis der Einigung mit diesem Werte auf den Menschen verpflichtende Kraft aus. So weist die psychologische Erforschung des religiösen Lebens hin sowohl auf die axiologische Seite der Religion als auch auf die normative Seite des religiösen Lebens. Dadurch, daß im echten religiösen Erlebnis ein Wert dem Ich zuwächst, wird dieser Wert dem Menschen maßgebend für seine Beurteilung der Umwelt und für seine Entscheidung in wichtigen Fragen. Denn das echte religiöse Erlebnis drängt immer zur Auswirkung seines Gehaltes, sodaß, wie Gruehn seine und Girgensohns Feststellungen zusammenfaßt[22], „eigenartige Strukturveränderungen im Gesamt-Ich entstehen, die den weiteren Gesamtverlauf des Seelenlebens bestimmen können". Da die Fähigkeit zu solcher Strukturveränderung ein wesentliches Merkmal dessen ist, was wir „Persönlichkeit" nennen, wird auch von diesem Gesichtspunkt aus, durch die Feststellung der Wandlungen in der persönlichen Haltung des Menschen infolge religiöser Erlebnisse, der persönliche, der das Ich fordernde und ergreifende Charakter des religiösen Lebens bestätigt[23].

Wer die Protokolle und die daraus gewonnenen Klassifizierungen der Erlebnisstufen in der religiösen Ich-Funktion unvoreingenommen durcharbeitet, wird bei aller berechtigten Kritik an Einzelheiten zu der Schlußfolgerung gedrängt — auch wenn wir hier, wie bei aller religionspsychologischen Untersuchung von dem übernatürlichen Faktor der Gnade absehen —, daß sich unter dem Einfluß des Gedankens an das Göttliche im Menschen eine Verwirklichung der Einheit im Kern des Ichs vollzieht und daß dieses in sich geeinte Ich, „der rätselhafte dirigierende Mittelpunkt des Seelenlebens", sich in die Religion hineinträgt, verschieden in der jeweiligen Art und Weise, aber im wesentlichen doch immer gleich[24].

Scheint dieser Betonung der Einheit sowohl des Menschen in sich als auch in seiner Hinordnung zu Gott nicht die Feststellung des Dualismus in der Struktur des religiösen Lebens durch Girgensohn zu widersprechen? Denn einerseits zeigte sich doch darin die gedankliche Überwindung des Alltagshorizontes zum Gedanken einer göttlichen Macht, und als zweiter Faktor ergab sich die Einstellung des Ichs in den Wirkungskreis der so gedachten Macht. Gewiß wird dieser Dualismus das feste Rückgrat der bloß psychologischen Analyse bleiben müssen; denn alles konkrete Leben vollzieht sich in dem Gegensatz von Objekt und Subjekt. Aber Girgensohn führt selbst (S. 491) einen Gesichtspunkt an, der zu einer letzten Lebenseinheit hinüberführt: „Was die psychologische Analyse trennen muß, um sich die einzelnen Beziehungen klar zu machen, braucht nicht im wirklichen psychischen Leben als getrennt erlebt zu werden. Setzung des Ichs und religiöser Gedanke werden im lebendigen religiösen Erleben nie als etwas Verschiedenes empfunden, sondern das religiöse

[22] Religionspsychologie, S. 98 f.
[23] Vgl. auch *W. Keilbach*, Die Problematik der Religionen. Paderborn 1936, S. 67 ff.
[24] Aufbau S. 489 f.

Erlebnis ist stets beides zugleich: Gedanke und Beziehung des Ichs." Welchen unermeßlichen persönlichkeitsveredelnden Einfluß das religiöse Erlebnis auf das ganze Sein des Menschen haben kann und wie alles, was wahrhaft edel und menschenwürdig im Leben und Wirken des Menschen ist, von diesem Prinzip erfaßt, an die richtige Stelle in der Verwirklichung der Werte im Leben eingeordnet werden kann, wie dadurch der Mensch jeder psychischen Selbstverstümmelung entrinnt, das kann hier nur angedeutet werden. Es soll hier auch nur hingewiesen sein, wie unsere Darlegung von dem Wesen echter Religion vom psychologischen Gesichtspunkte aus als die große Vereinheitlichung dem großen Hauptgebot von der Liebe entspricht, in der ja echte und volle Religion ihre Verwirklichung und Bekrönung findet.

Psychologisches zum betrachtenden Gebet

Wie kann es im religiösen Leben — abgesehen von den außergewöhnlichen, den mystischen Gotteinigungserlebnissen — einerseits zu diesem Ergriffensein durch den religiösen Gedanken und anderseits zu dieser Einheit zwischen dem Gedanken und der Ich-Funktion kommen? Von dem göttlichen Einwirken durch die Gnade sieht die Religionspsychologie ab, ohne diesen Faktor leugnen zu wollen. Ebensowenig leugnet eine sich der Grenzen ihrer Methode bewußte Religionspsychologie, daß Gott den religiösen Gedanken in der Seele so plötzlich und so machtvoll aufleuchten und wirksam werden lassen kann, daß es fast scheint, als ob ein aktives Wirken des Menschen dabei keinen Platz finde. Aber von diesen außergewöhnlichen Fällen abgesehen, entsteht die Frage: auf welchem Wege kann der Mensch es erreichen, daß in ihm zwischen dem religiösen Gedanken und der religiösen Ich-Funktion eine lebendige Einheit entsteht? Eines der Hauptmittel hierzu ist das betrachtende Gebet, das ebenso wie Reue und Bekehrung zu den komplexen Phänomenen innerhalb der synthetischen Erscheinungen der Frömmigkeit gehört.

Von allen Anleitungen zur Betrachtung hat wohl die größte und tiefste Wirksamkeit ausgeübt die von Ignatius in seinen „Geistlichen Übungen"[25]. Diese Übungen sind ja im wesentlichen „ein einheitlich angelegtes und durchgeführtes System von Betrachtungen, das eine umfassende Erneuerung des christlichen Lebens im Menschen bewirkt" und das von Ignatius auf der Erkenntnis aufgebaut ist, daß die Betrachtung der Weg sei, „auf dem jeder Christ mit einer gewissen ausschließlichen Gesetzmäßigkeit das Glaubensgut sich aneignet, und zwar so, daß es ein persönlicher Besitz wird in seinem Denken und Handeln und in den Alltag des Berufslebens ausstrahlt" (Mager). Die Betrachtung dient also als Mittel zur lebendigen persönlichen Aneignung des Glaubensgutes.

Jede Aneignung auf geistigem wie auf religiösem Gebiete beruht sowohl auf Kenntnisnahme wie auf Stellungnahme. Das Kenntnisnehmen geht unterschiedslos auf alle Gegenstände. Für eine Aneignung sind aber nicht alle geeignet. Ob sie geeignet sind, entscheidet nicht das Kenntnisnehmen, sondern der Aneignende muß zu den Gegenständen, die sich seiner Kenntnis geboten haben, Stellung nehmen; dies geschieht aber durch den Willen. Für den Willen wird Abstraktes als solches nicht Motiv, die Stellungnahme auszulösen. Das Allgemeine und Abstrakte muß in Beziehung zum wirklichen Träger der Aneignung gesetzt werden, und Ignatius betont mehrmals, daß der Träger der religiösen Aneignung „der ganze Mensch ist, wie er aus Leib und Seele zusammengesetzt ist, d. h. Ich als Ganzes". Erst wenn das Allgemeine und Abstrakte den Menschen anmutet, wenn es irgendwie sein Gefühl, d. h. hier jenen Vorgang an-

[25] Vgl. die ausgezeichnete Ausgabe von *E. Raitz von Frentz*, Freiburg 1940, S. 19 ff, 117 ff.

regt, durch den der Mensch des Seinsfördernden (oder Seinsschädigenden) des Objektes bewußt wird, kann es den Weg zum Willen des konkreten Menschen finden, so daß dieser positiv Stellung zu ihm nehmen kann und durch diese den Wert, der den Willen bewegt, sich aneignet. Die vollzogene Aneignung wirkt sich aus in einzelnen Handlungen, die vom Willen ausgehen und die Werte verwirklichen.

So wird zwischen dem religiösen Objekt, das von dem religiösen Gedanken dargestellt wird, über den Weg, daß das vom Denken in der Betrachtung erfaßte Objekt das Gefühl des Menschen anspricht, „anmutet" und sich dem stellungnehmenden Menschen als erstrebenswürdiger Wert erweist und den Willen zur Aneignung lockt, und dem nunmehr in seiner Ganzheit angesprochenen und einheitlich ausgerichteten und geordneten Ich eine Einheit geschaffen. Solange der Gegenstand den Menschen nicht anmutet, solange er bei dem erwägenden Denken über den Gegenstand „trocken" bleibt, kann diese Stellungnahme nicht erfolgen; darum geben die Anleitungen zur Betrachtung, auch die von Ignatius, den Rat, daß der Betrachtende immer wieder von neuem sich um den Zugang zur Werthaftigkeit des betrachteten Gegenstandes bemühe, von anderm Gesichtspunkt aus diese zu erfassen suche und auch durch wiederholtes Gebet um die „Frucht" der Betrachtung die zur Aneignung notwendige Einstellung erringe.

Es ist deutlich, daß in dieser ignatianischen Methode vor allem der Betätigung des Willens ein großes Gewicht beigemessen wird, daß im Willensentschluß die Betrachtung den Höhepunkt erreicht. So wird es verständlich, daß in den Anweisungen zu den Geistlichen Übungen betont wird, der Mensch müsse, damit diese ja hauptsächlich aus Betrachtungen bestehenden Übungen ihre Wirkung entfalten können, in seinem Innern Ordnung schaffen, d. h. durch Niederkämpfung aller dem göttlichen Willen widerstrebenden Tendenzen eine innere Einheit, die auf den göttlichen Willen gerichtet ist, in sich verwirklichen. Daß die „Übungen" auch über äußere Vorbedingungen, welche die Einheit zwischen dem Leiblichen und Geistigen fördern und damit dem Betrachtenden zur Erreichung des Zweckes der Betrachtung helfen sollen, bis ins einzelne gehende Anweisungen enthalten, braucht nicht zu verwundern[26].

Von hier aus wird die psychologische Bedeutung der äußeren Riten und Zeremonien sowie des mündlichen Gebetes verständlich. Sie haben nicht nur die soziale Funktion als Fördermittel eines Gemeinschaftskultes, sondern auch die Aufgabe, eine materielle Stütze seelischer Vorgänge zu sein. Diese innerseelischen religiösen Vorgänge, wie z. B. Anbetung, Sühne, Reue, schließen eine Orientierung des Subjekts auf das religiöse Objekt ein, also ein Bemühen um innere Vereinheitlichung. Dieses Streben wird um so weniger gehemmt sein, als auch der Leib sich ihm in einer äußeren Haltung koordiniert[27].

Äußerer Ritus und mündliches Gebet stellen die milde, zarte Art dar, mit der der Geist sich den Leib koordiniert. Sie ermöglichen die Verwirklichung einer körperlichen Disposition, die, wenigstens in negativer Weise, die Entfaltung der inneren Andacht begünstigt. Jedenfalls tragen beide Arten solcher äußeren Handlungen, sowohl jene, die mehr eine symbolische Bedeutung haben, wie z. B. das Kreuzzeichen, das Anlegen liturgischer Gewänder, als auch solche, die den Körper in eine der Andacht förderliche Haltung bringen, wie Händefalten, Niederknien, dazu bei, daß der Mensch sich religiös

[26] Vgl. *A. Mager*, Zur Psychologie der Betrachtung. Phil. Jahrbuch 55 (1942) 58—75; *Joh. B. Lotz*, Die ignatianische Betrachtungsmethode im Lichte einer gesunden Wertlehre. Zeitschr. f. Aszese u. Mystik 10 (1935) 1—16, 112—123.

[27] Vgl. *Maréchal, J.*, Etudes sur la psychologie des Mystiques, I (1924), S. 192 ff.

einstellt, indem die körperlichen Regungen und Automatismen auf das religiöse Objekt orientiert werden. Gewiß liegt hier die Gefahr vor, daß diese Übungen und Handlungen im Laufe der Zeit mechanisiert werden; aber es bleibt doch bestehen, daß die innere Bedeutung wieder aktuell wird, sobald sich die Aufmerksamkeit darauf richtet. Dies gilt vor allem vom mündlichen Verrichten bestimmter Gebetsformeln; das mündliche Gebet schafft nicht nur durch die dabei eingenommene äußere Haltung, sondern auch durch die rhythmische Wiederholung derselben Gebetstexte in dem Menschen eine innere Ruhe, die der Einigung des seelischen Lebens und der ungestörten Hinlenkung auf den religiösen Gegenstand förderlich ist.

Man hat die Betrachtung definiert: betend nachdenken und nachdenkend beten. Der göttliche Gegenstand, der Mittelpunkt des religiösen Lebens ist, soll also gedanklich erfaßt und in dem betrachtenden Gebet von dem Ich angeeignet werden. Daß der Wille sich in der Einstellung und im Entschluß zur Betrachtung betätigen muß, ist klar. Aber wie vollzieht sich die denkende Erfassung? Wenn das Denken in der Hauptsache auf der Vorstellungsentfaltung beruht, Vorstellungen sich aber nicht entfalten können, wenn sie nicht zuvor im Gedächtnis sich finden, so ist es notwendig, die Vorstellungen, die vom Gedächtnis aufgenommen sind, gleichsam herauszulocken und zur Entfaltung zu bringen[28]. Über Mittel, welche betrachtende Personen hierzu angewandt haben, hat A. Bolley eingehende experimentelle Untersuchungen angestellt: die eine Methode ist die Fragestellung, d. h. man geht in der Art der alten Topik an das zu betrachtende Thema heran und stellt, um Betrachtungsstoff zu finden, die Fragen: quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando. Die Wirksamkeit, die solche Fragen auf die Reproduktion von Vorstellungen haben, wird von der modernen Psychologie als „antizipierendes Schema" bezeichnet[29].

Eine andere Art, den Gegenstand der Betrachtung gedanklich zu erfassen, wurde von andern Personen angewandt, nämlich die Visualisierung dieses Gegenstandes: sie besteht darin, daß der Betrachtende sich die Momente des Ereignisses oder des Stoffes, den er betrachten will, in optischen Vorstellungen möglichst lebendig ausmalt und in der Anschauung verharrt. Während bei der Methode des antizipierenden Schemas eine relativ schnelle Bewegung von Vorstellungen abstrakter Natur sich einstellte, hat die Visualisierung einen geringeren Reichtum von Vorstellungen, diese sind aber viel anschaulicher.

Noch ein drittes Verfahren wurde von den Versuchspersonen Bolleys angewandt: nämlich das vorstellungsmäßige Miterleben einer Situation, das von den Versuchspersonen meist als Einfühlung bezeichnet wurde. Wurden sie von dem Betrachtungsstoff im Gefühl angesprochen, etwa von der Vorstellung eines Ereignisses aus den Evangelien, so verweilten sie dabei längere Zeit und fühlten sich nicht nur als Zuschauer, sondern als Miterlebende. Aus den weiteren Untersuchungen Bolleys hat sich als praktisches Ergebnis gezeigt, daß als Mittel, das wohl am ehesten allen zu einer guten Betrachtung verhelfen kann, das antizipierende Schema zu gelten hat[30].

[28] Vgl. *Lindworsky, J.*, Psychologie der Aszese. Freiburg 1935, S. 52 ff.

[29] *Bolley, A.*, Die Betrachtung als psychologisches Problem, Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge I (1924) 338 ff.

[30] Ein weiterer Aufsatz soll das Problem der Psychologie der Reue und des Sündenbewußtseins behandeln.

KLEINE BEITRÄGE

Grundsätzliches zur Marienverehrung

Von Franz Mitzka, Wien

Unter den Erscheinungen des sich erneuernden kirchlichen Innenlebens ist eine der erfreulichsten die neue Bewegung zu Maria hin. Die Verehrung der Mutter des Herrn wurde immer als ein Zeichen echt kirchlichen Geistes angesehen. Theologen und geistliche Schriftsteller stimmen in dem Grundsatz überein: Per Mariam ad Jesum. Eine durch anderthalb Jahrtausende sich hinziehende Reihe von Entscheidungen und Weisungen des kirchlichen Lehramtes, angefangen vom Konzil von Ephesus bis zur jüngst von Pius XI. vollzogenen Weltweihe an das Unbefleckte Herz Mariä (vgl. AAS. 1942, 345), beleuchtet unmißverständlich für jeden Katholiken Stellung und Bedeutung der Gottesmutter im Glauben und Frömmigkeitsleben der Kirche. Die Verehrung der Gottesmutter ist ein Wesenszug christlicher Frömmigkeit, was von keiner Andachtsform zu einem bestimmten Heiligen gesagt werden könnte.

Für den Seelsorger ergibt sich daraus die Pflicht einer Anleitung der Gläubigen zur Verehrung der Gottesmutter im Geist der Kirche. Er wird alles tun, um die einzigartige Würde der Gottesmutter sowie ihre Stellung im Heilsplan den Gläubigen zu zeigen, wovon das Wort des hl. Bernhard gilt: De Maria nunquam satis. Wenn dies in richtiger Weise geschieht, besteht nicht nur keine Gefahr, daß die Stellung Christi verdunkelt wird, sondern es wird im Gegenteil die Erlösungstat tiefer erkannt und mit dem Herzen erfaßt. Indes ist darauf zu achten, daß man eine Marienverehrung anstrebt, die auf einer richtigen und dauerhaften Basis steht. Unrichtiges fördert niemals die Andacht zu Maria und Zweifelhaftes mag wohl einen augenblicklichen Erfolg hervorbringen, der aber bei einsetzender Kritik ins Gegenteil umschlägt.

Vielfach wurde und wird die Andacht zur Muttergottes vorwiegend auf Gefühlswerte aufgebaut. Die tragenden dogmatischen Wahrheiten, die allein zuletzt eine Andachtsform rechtfertigen können, wurden mangelhaft erklärt und wenig bewiesen. An Stelle wirklicher Begründungen traten Konvenienzgründe, poetische Vergleiche, unausgeschöpfte liturgische Texte usw. Die Stütze der praktischen Marienverehrung bei den Gläubigen bildeten Gebete, Lieder und Gedichte. Wenn auch der warme Zug nicht verkannt werden soll, der diese Art marianischer Erziehung belebt, sowie die Erfolge, die sie gezeitigt hat, so genügt sie jedenfalls nicht für die heutige krisenhafte Zeit und ist in sich nicht ohne Gefahren.

Als unzureichend muß ferner eine ausschließlich oder vorwiegend symbolistische Schau der Mariologie bezeichnet werden. Akatholiken sehen häufig in der Mariengestalt, wie sie in der Kunst lebt, nichts anderes als das Symbol der (deutschen) Frau. Auch auf katholischer Seite wird bisweilen die „Aktualität" der Marienverehrung zu sehr darin gesehen, daß unser exzessiv „männliches" Zeitalter Bindung und Maß durch die Frau finden müsse oder daß die zum Teil vermännlichte Frauenwelt zu ihrem Wesen zurückfinden müsse. Wenn auch die marianische Bewegung in dieser Hinsicht nicht ohne Wirkung bleiben wird, so ist die Bedeutung der Gottesmutter doch vor allem heilsökonomisch zu sehen und den Gläubigen zu zeigen. Oft wird Maria als Symbol und Typus der Kirche dargestellt. Diese Betrachtungsweise ist richtig und läßt sich durch Apoc 12 (das Weib mit der Sonne umkleidet) sowie aus der Tradition (S. Augustinus) rechtfertigen. Nur ist zu beachten: ein Symbol kann zwar Anregung zu geistvollen Ideenverknüpfungen bieten, es ist aber als Symbol allein nicht Gegenstand religiöser persönlicher Verehrung. Tatsächlich sagen Schriften und Vorträge dieser Art mehr über die Kirche aus als über Maria. Auch ist die Gefahr vorhanden, sich in rein subjektive Ausdeutungen und Allegorien zu verlieren.

Die gewöhnliche und in den Gläubigen dauernd zu pflegende Fundierung der Marienverehrung ist die dogmatische. Ein religiöser Kult beruht auf zwei Voraussetzungen: 1. auf der inneren übernatürlichen Würde der verehrten Person, 2. auf ihrer Beziehung zu uns oder um-

gekehrt unserer Abhängigkeit von ihr. Die innere Würde der Mutter des Herrn wurde in den christologischen Auseinandersetzungen der ersten sechs Jahrhunderte klargestellt. Um die Größe dieser Würde zu verstehen, muß Maria in ihren einzigartigen seinsmäßigen und seelischen Beziehungen zu den Personen der heiligsten Dreifaltigkeit betrachtet werden. Durch ihre Verbindung mit den drei göttlichen Personen nimmt sie unter den Geschöpfen eine einzigartige Stellung ein; hier gründet auch die in der östlichen Marienfrömmigkeit zutage tretende Stellung Mariens zum Weltall. Wenn es gelingt, den Gläubigen diese von der Offenbarung selbst gebotenen Wahrheiten geläufig und anschaulich zu machen, werden sie von der Gottesmutter eine würdige Vorstellung gewinnen und vor ihr jene Ehrfurcht haben, die erst eine wahre Marienverehrung ermöglicht. Auf diesem Gebiet liegt das Größte, was über Maria gesagt werden kann.

Die Beziehung der Gottesmutter zu uns durch ihre Mitwirkung am Erlösungswerk ist nicht nur in der Schrift enthalten (der Verkündigungsbericht bei Lukas), sondern auch in der Tradition von ihren Anfängen an. Schon die Väter der ersten christlichen Zeit (Justinus, Irenäus) liefern den Beweis, daß den Christen der Urzeit die Vorstellung von Maria als der zweiten Eva, die zur Erlösung mitgewirkt hat wie die erste Eva zur Erbsünde, geläufig war. Im allgemeinen Glauben der Kirche spricht sich diese Überzeugung darin aus, daß Maria von jeher und allgemein als unsere Mutter angesehen wird. In neuerer Zeit ist man auch um die theologische Formulierung dieser Fides catholica bemüht. Dahin zielen die Untersuchungen über die allgemeine Gnadenvermittlung. In welche Richtung die Tendenz des kirchlichen Lehramtes geht, zeigen Aussprüche der Päpste Leo XIII., Pius X., Benedikt XV. und endlich unseres Heiligen Vaters, der mit dem Hinweis auf das „Herz" Mariä in der Weltweihe, die ausdrücklich in Verbindung mit der Weihe an das heiligste Herz Jesu vorgenommen wird, die Mitwirkung der Gottesmutter an der Erlösung und an unserm Heil betont. Es ist ja Sinn der Herz-Jesu-Andacht, die Erlöserliebe des Herrn anzubeten und mit unserer Liebe zu beantworten.

Die dogmatische Fundierung der Marienverehrung liegt also in der d o p p e l t e n M u t t e r s c h a f t: Maria ist Mutter Gottes und sie ist unsere Mutter. Manche Formen der Andacht gehen noch von einer anderen Voraussetzung aus: Maria als unsere Herrin — so die Andacht, die in den Schriften des seligen Grignion von Montfort (1673—1716) gelehrt wird — oder Maria als Königin der Welt. Wie verschiedene Stellen zeigen, hatte der selige Grignion nicht die Absicht, seine Andachtsform aus dem Dogma abzuleiten. Auch die Approbation seiner Schriften im Seligsprechungsprozeß beweist nichts in dieser Hinsicht, sondern besagt nur, daß die Schriften dem Glauben nicht widersprechen. Es ist aber etwas anderes, ob eine Andachtsform aus dem Dogma f o l g t oder ob sie ihm nur nicht w i d e r s p r i c h t. Auch in der theologischen Literatur fehlen bis jetzt anerkannte Beweise dafür, daß Maria ein eigentliches Herrschaftsrecht besitzt. Der Titel „Königin" wird wohl der Gottesmutter bei den Vätern und in der Liturgie gegeben, aber er läßt sich hinreichend damit erklären, daß Maria die Braut des Königs ist. So sind diese Andachtsformen beim gegenwärtigen Stand der Frage als f r e i zu betrachten. Man möge sie also nicht bekämpfen, aber auch nicht als geboten oder vollkommener als andere darstellen.

Neben der dogmatischen Fundierung der Marienverehrung liegt eine andere, die man als c h a r i s m a t i s c h bezeichnen kann. Wie Gott die Wahrheit des Evangeliums immer wieder durch Wunder bezeugt, durch das dauernde Wunder der Kirche und einzelne Wunder i n ihr, so bezeugt er auch die Glorie seiner Heiligen durch Wunder und vor allem die Herrlichkeit seiner heiligsten Mutter. Wie neben die lehramtliche Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis die Erscheinung in Lourdes trat, so richten sich heute die Augen der katholischen Welt nach Fátima. Zum Wunder im eigentlichen Sinn kommen die Gebetserhörungen, wie sie von den Votivtafeln unserer Wallfahrtsorte bezeugt werden, und Erfahrungen des innerlichen Lebens. Diese charismatische Fundierung ist gerade der echten Volksandacht eigen. Wir werden sie pflegen in Ehrfurcht vor dem Walten des Geistes in seiner Kirche. Zur unersetzlichen dogmatischen Fundierung fügt die charismatische die begeisternde Unmittelbarkeit unseres Stehens zu Maria hinzu. Daher kann und soll auch von diesen außergewöhnlichen Bezeugungen zu den Gläubigen gesprochen werden. Nur belehre man sie, daß es sich hier nicht um Glaubensgegenstände handelt und daher auch die Forderungen, die etwa Maria bei einer Erscheinung aussprach, nicht als allgemein verpflichtende Gebote zu betrachten seien. Die Kirche pflegt hinsichtlich

derartiger außergewöhnlicher Erscheinungen keine lehramtliche Entscheidung zu treffen, sondern erlaubt oder begünstigt den sich daranknüpfenden Kult bezw. sie verbietet ihn, wo er eine Gefahr für den Glauben oder die Sitte ist. Man wird also solchen außergewöhnlichen Vorgängen gegenüber, die gut bezeugt sind, vernünftigerweise den menschlichen Glauben nicht versagen. Aber man wird sich auch vor Leichtgläubigkeit hüten, die das Heilige der Lächerlichkeit aussetzt oder unter den Gläubigen eine ungesunde Erregung verbreitet.

Tragen wir in Verehrung und Liebe zu unserer himmlischen Mutter dazu bei, daß immer mehr ihr Wort in Erfüllung gehe: Beatam me dicent omnes generationes*.

Joseph de Guibert († 23. März 1942)

Von E. Raitz von Frentz, Königstein (Taunus)

Joseph de Guibert war am 14. September 1877 zu Montaigu in der Nähe der Bischofsstadt Albi (Südfrankreich) geboren. Nach glänzenden Gymnasialstudien am Jesuitenkolleg zu Toulouse trat er in den Orden und studierte zuerst in Paris am Institut catholique und an der Sorbonne. Nach Beendigung der philosophischen und theologischen Studien machte er noch einen zweijährigen Kurs zu Enghien in Belgien, das sich durch seine Professoren und seine Bücherei auszeichnete. Hier bereitete er sich auf eine theologische Professur vor, die er erst im Regionalseminar von Lecce (Süditalien) und dann in Enghien übernahm. Im Weltkrieg (1914—1918) mußte er als einfacher Soldat dienen, versah aber zugleich das Amt des Militärpfarrers. Nach Beendigung des Krieges wurde de Guibert nach Rom berufen an die päpstliche Universität der Gregoriana. Zuerst las er dort Fundamentaltheologie und bestieg im Jahre 1920 den eben erst gegründeten Lehrstuhl der aszetischen und mystischen Theologie.

Er hat das, was bisher mehr Wunsch war, zur Wirklichkeit werden lassen, nämlich diesen Zweig der Theologie zu einer eigenen und eigentlichen Wissenschaft zu erheben; genauer gesprochen war es nur der eine Teil von ihr, die Aszetik, da die Mystik schon lange wissenschaftlich untersucht worden ist. Das gewaltige vorwissenschaftliche Erbe hat bekanntlich ein Deutscher, Otto Zimmermann, in seinem umfangreichen Werk, Lehrbuch der Aszetik (Freiburg 1921 u. 1931) zusammengefaßt, das deswegen ständig ein unentbehrliches Hilfsmittel für den Theologen bleiben wird. De Guibert hat die zahlreichen Fragen und Streitfragen der Aszese mit einem gründlichen Wissen in Dogmatik, Exegese, Fundamentaltheologie und Kirchengeschichte zu durchdringen gesucht. Die Frucht seiner Arbeit war überaus reich. Zwanzig Jahre lang hat er vor einem zahlreichen Publikum aus allen Ländern, auch vielen Deutschen, seine Vorträge gehalten und so eine ganze Schule für diese Wissenschaft herangebildet. Auch deutsche Hörer haben wertvolle Arbeiten, besonders aus der Geschichte der Aszese und Mystik, geliefert, die von ihm als Doktorarbeiten angeregt waren, u. a. über Diadochus von Photike und die Messalianer (Dörr), Ramon Lull, den Cistercienserabt Guerricus, den Dominikaner Matthäus Grabow, die Mystik des hl. Bonaventura (Grünewald), das Verhältnis des hl. Albertus Magnus zu den Brüdern vom freien Geist, über Rudolf von Biberachs De septem itineribus aeternitatis u. a. In seinen Vorlesungen voll ruhiger Sachlichkeit, und doch nicht ohne Ethos, blieb de Guibert kleinlicher Wortklauberei ebenso fern wie salbungsvoller Frömmelei. Seine ganze persönliche Art, der der Esprit, aber auch die nicht seltene Oberflächlichkeit des Parisers fehlte, mußte dem Deutschen besonders zusagen.

Was de Guibert in seinen Vorlesungen bot, hat er in wertvollen Aufsätzen und Büchern niedergelegt und gleichzeitig die Zukunft dieser Wissenschaft sichergestellt. Ihm verdanken wir die erste wirklich wertvolle und brauchbare Bibliographie seines Faches in der später zu nennenden „Einführung". Er hat eine Geschichte der Irrtümer der christlichen Frömmigkeit und ihrer Verurteilungen geschrieben, die dem dogmatischen „Enchiridion" von Denzinger-Bannwarth ent-

* Aus dem „Wiener Diözesanblatt" vom 14. 12. 1943, S. 76—78 mit Erlaubnis der Schriftwaltung.

spricht[1]. Im Jahre 1920 hat er die hochstehende aszetische Zeitschrift, die *Revue d'Ascétique et de Mystique*, ins Leben gerufen und vorzügliche und überall beachtete Beiträge selbst dazu geliefert; leider hat die Revue jetzt im Krieg vorübergehend ihr Erscheinen einstellen müssen. Mit zwei anderen Gelehrten hat er das umfangreiche *Dictionnaire de Spiritualité* begonnen, das, wie ähnliche Nachschlagewerke, bei Beauchesne erscheint und wovon der erste, umfangreiche Band schon vollendet ist. Die Weite seiner wissenschaftlichen Auffassung hat er darin gezeigt, daß er bei strittigen Fragen verschiedene Autoren zu Wort kommen ließ. Zu einem zusammenfassenden Werk ist er leider nicht gekommen, wohl vor allem durch seine Nebenbeanspruchung in der Ritenkongregation, aber zu einer wissenschaftlich soliden Einführung und zur Behandlung einiger Teilfragen in seiner *„Theologia spiritualis"*[2]. Philosophisch überaus wertvolle Kleinarbeit hat de Guibert in seinen *„Doublets de S. Thomas"* (Paris, Beauchesne 1926) geleistet, wo er durch Gegenüberstellung von Sentenzen des jüngeren und älteren Aquinaten einseitige Meinungen zurückweist, die sich nur auf den Thomas des Sentenzenkommentars oder nur auf den Thomas der Summa berufen. Kritisch sind wohl von noch größerem Wert seine *„Etudes mystiques"*[3], in denen er in dem seit Beginn des Jahrhunderts währenden Kampf um die Mystik klare Begriffe von unklaren, unsichere Sentenzen von sichern, Hypothesen von dogmatisch und historisch belegbaren Sätzen scheidet.

Als letztes Werk ist eine kleine praktische Arbeit über die Berufsfrage erschienen: *Séminaire ou noviciat?* Prêtre dans un diocèse ou dans un ordre religieux? (Paris, Spes 1938); ein großes, im Manuskript fertiggestelltes wird wohl bald von einem Mitbruder herausgegeben werden. Es behandelt die Aszese der Gesellschaft Jesu und war als Festschrift für deren vierhundertjähriges Jubiläum (1540—1940) gedacht.

Man darf erwarten, daß auf solchen Grundlagen und nach solchen Erstarbeiten die „aszetische Theologie" würdig neben die andern Zweige der Gottesgelehrsamkeit treten wird.

BESPRECHUNGEN

Dyroff, Adolf: *Der Gottesgedanke bei den europäischen Philosophen* in geschichtlicher Sicht. Fulda, Parzeller, o. J. (1941), XVI—178, gr. 8°, RM. 6.—.

Was die bedeutenderen Denker Europas über Gott gedacht, über die Wege zu seiner Existenz und über die Gottesidee, das hat hier Prof. Dyroff in einer anregenden Studie zusammengetragen. Er beschränkt sich dabei auf die rein philosophisch begründeten Gedanken. Das Buch enthält aber nicht nur einen treuen Bericht, D. beurteilt auch und greift mit eigener Gedankenarbeit in den Gang der Untersuchungen ein. Vor allem liegt ihm daran, zu zeigen, daß es zur Erkenntnis der Allursache nicht nur einen Weg, sondern viele Gottesbeweise gebe, die ihren Ausgang von beliebig vielen Tatsachen der Erfahrung nehmen können. In der Tat führt jeder Gottesbeweis nicht nur zur Existenz Gottes, sondern läßt auch sein Wesen unter irgend einem neuen Gesichtspunkt erkennen. Dieser Gesichtspunkte sind aber so viele, als Vollkommenheiten des Seins im Universum aufleuchten. Gut kommen das Große und Anzuerkennende, aber auch die Grenzen in der Gottesauffassung des Aristoteles zur Darstellung. Thomas von Aquin wird eingehend behandelt. Leider findet sich da beim Übergang von Seite 96 auf 97 eine Lücke im Text. Die Behandlung Kants ist treffend, insbesondere gilt das von der Kritik an Kants Kritik der Gottesbeweise. Den vorkritischen Gottesbeweis Kants aus der Möglichkeit lehnt D. ab mit der Begründung, der Obersatz: „Das, wodurch alle Möglichkeit überhaupt aufgehoben wird, ist schlechterdings unmöglich", beruhe auf einer Begriffsverschiebung, weil Subjekt und Prädikat

[1] Documenta ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia. Romae, Univers. Gregoriana 1931.

[2] Theologia spiritualis Ascetica et Mystica. Quaestiones selectae in praelectionum usum. Roma, Pont. Univ. Gregoriana 1937. 2. Aufl. 1939.

[3] Etudes de théologie mystique. Toulouse, Bureaux de la Revue d'Ascétique et de Mystique 1930.

nicht identisch seien. Das Letztere ist allerdings wahr und Kant irrt sich, wenn er beide für gleichbedeutende Ausdrücke hält. Sein wirklich originaler Beweisgang läßt sich aber leicht verbessern, wenn man im Obersatz sagt: „Wenn überhaupt etwas möglich ist, dann ist dasjenige, wodurch alle Möglichkeit aufgehoben wird, schlechterdings unmöglich." Das ist zwar kein analytischer, aber ein unmittelbar einsichtiger synthetischer Satz a priori. Daß überhaupt etwas möglich ist, ergibt sich aus der Erfahrung wirklicher Dinge. Allerdings findet damit der Beweisgang seine letzte Stütze nicht mehr im bloß Denklichen, wie Kant meint, sondern in der Existenz wirklicher Dinge. — Je weiter die Darstellung der Gottesauffassungen geschichtlich voranschreitet, desto verworrener und uneinheitlicher werden sie. Eines aber zeigt sich unwiderstehlich: daß keine Philosophie an Gott vorbeikommt, mag sie ihn nennen, wie sie will, ohne sich in unhaltbaren Aufstellungen zu verlieren. W. Brugger

Anwander, Anton: *Gloria Dei.* Die religiösen Werte in religionsvergleichender Schau. Würzburg, Becker 1941, XII—212, 8°, RM. 6.—. (Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion, H. 52/53.)

Was die Arbeit Anwanders will, kommt klar im Untertitel zum Ausdruck. A. gibt zu den verschiedenen religiösen Begriffen und Werten zuerst einen summarischen, aber reichhaltigen Bericht über die nichtchristlichen und nichtkatholischen Auffassungen, wobei er Licht und Schatten gerecht verteilt, und stellt diesen dann die strahlende Helle der katholischen Lehre gegenüber, in der die Ideen und Hoffnungen der Menschheit ihre tiefste Erfüllung finden. Der Anhang bringt Nachweise und Anregungen für den weiterfragenden Leser. A. bietet so eine allgemeine Religionsvergleichung vom bewußt katholischen Standpunkt aus für alle „geistig wachen Menschen unseres Volkes und unserer Kirche".

Ob aber dieses Ziel auf so engem Raum in befriedigender Weise erreicht werden kann? Der Text mußte sich durch den Krieg bedingt mancherlei Kürzungen gefallen lassen, wie A. im Vorwort schreibt. Aber auch hundert Seiten mehr bedeuten hier, wo es sich um die Vergleichung der katholischen Religion mit sämtlichen Religionen der Erde in Vergangenheit und Gegenwart unter so ziemlich allen wichtigeren Gesichtspunkten handelt, nicht viel. A. setzt eine allgemeine und nicht rein äußerliche Kenntnis der Religionen und der religiösen Fragen voraus (Vorwort). Gilt jedoch nicht fürs Ganze, was A. bei einer Einzelfrage schreibt: Ich bin mir bewußt, daß die vorausgehenden Seiten, zumal sie nur andeuten konnten, nur dem Eingeweihten in ihrer Tragweite erkennbar sind (91)? — Man könnte ferner fragen, ob eine Religionsvergleichung, die die Ganzheit der betreffenden Religionen nicht ins Gesichtsfeld bringt und bei dem von A. gewählten Weg auch nicht bringen kann, fruchtbar sei. Selbstverständlich wird damit nicht geleugnet, daß sich in dem Werke, das mit großer und allseitiger Kenntnis geschrieben ist, viele wertvolle und treffende Bemerkungen finden. W. Brugger

Aliseda, Casimiro Sánchez: *La doctrina de la Iglesia sobre Seminarios desde Trento hasta nuestros dias.* (Desarrollo y sistematización.) Granada, Facultad Teológica S. J. 1942, 274, 8°, Ptas. 20.—. (Bibliotheca Theologica Granadina, Serie II, 1.)

Die vorliegende Doktorarbeit ist ein Zeugnis für das Streben des katholischen Spaniens, die religiöse und wissenschaftliche Bildung der Geistlichen zu heben. Darüber hinaus faßt sie allgemein die Lehre der Kirche über die Bildungsstätten des Klerus zusammen. Im ersten Teil wird eine Übersicht über die geschichtliche Entwicklung seit dem Konzil von Trient geboten. Die Bestimmungen des Konzils, die Verfügungen der Päpste, die Arbeit hervorragender Erzieher wie der hl. Karl Borromäus, Johannes von Avila, Vinzenz von Paul, Alfons von Liguori, des ehrw. Bartholomäus Holzhauser, des Stifters von St. Sulpice J. Olivier u. a. werden angeführt. Man könnte von einer Geschichte des Seminargedankens sprechen, wenn auch die tatsächlichen Verhältnisse in Arbeitsplan und Leben der Klerusbildung geboten würden. Das aber lag außerhalb des Rahmens der Arbeit. Schon der flüchtige Durchblick läßt indes erkennen, daß mit dem 19. Jahrhundert, besonders seit Pius IX., eine Wendung eintritt, insofern sowohl die wissenschaftliche wie die religiös-aszetische Schulung des Priesters ein besonderes Anliegen der kirchlichen Gesamtregierung werden und die Forderung eines Hochstandes des Klerus immer unbedingter erhoben wird. Der zweite Teil entfaltet den Seminargedanken, wie er heute lebt. Der Priesterberuf, die Arten der Seminarien, die Leitung durch den Bischof, den Regens, den Spiritual und den Lehrkörper, die religiöse Erziehung, die allgemeine wissenschaftliche Formung und der Lehrplan, schließlich das Verhältnis von Seminar und päpstlicher Universität zur Heranziehung des Nachwuchses für die heiligen Wissenschaften werden in einzelnen Kapiteln auf Grund der Lehrschreiben der Päpste und der Studienkongregation dargelegt. Es ergibt sich dar-

aus, wie nach der überlieferten Lehre der Kirche die Erziehung des Geistlichen schon mit dem Beginn der Gymnasialstudien gesondert sein soll. Das Seminar, das vom Tridentinum für gewöhnlich auch mit dem heiligen Dienst an den Domkirchen verknüpft wurde, wird neuerdings von ihm losgelöst, um eine ungestörte Ausbildung zu sichern. Der Priester, als Teilhaber am Priestertum Jesu Christi, als Sendbote und Vermittler der übernatürlichen Wahrheit und Gnade an die Menschheit, als sittliches Vorbild und wahrhaft gebildeter, auch körperlich gesunder und frischer Mensch, der Priesterstand, innerlich geeint unter dem Stellvertreter Christi auf Erden und geformt nach den Bedürfnissen jedes einzelnen Landes, das ist das Ziel, dem die ganze Erziehungssorge der Kirche dient. H. Becher

Bozzetti, Giuseppe: *Lineamenti di Pietà Rosminiana.* Domodossola/Milano, S. A. L. E. Sodalitas 1940, 117, kl. 8°, L. 4.—.

—: *Le virtù evangeliche per tutti.* Ebd. 1942, 126, kl. 8°, L. 5.—.

Die beiden Bändchen enthalten Vorträge, welche der Generaloberе des von Rosmini gegründeten Institutes der Liebe (Istituto della Carità) für die dem Institute angegliederten Freunde (ascritti) in Mailand gehalten hat. Die Vorträge des 1. Bändchens behandeln unter dem Titel „Richtlinien Rosminischer Frömmigkeit" hauptsächlich Weisungen, welche Rosmini in den Konstitutionen des Institutes für die Frömmigkeit gegeben hat. Sie berechtigen nach der Meinung Bozzettis dazu, von einer Rosminischen Frömmigkeit zu sprechen. Es sind folgende Richtlinien: 1. Universelle Liebe und universelles Gebet; 2. das Bemühen um die Reinigung unseres Gewissens; 3. das Verständnis (l'intelligenza); 4. die Aufopferung unser selbst bis zur Aufopferung des eigenen Blutes; 5. der eucharistische Segen (S. 12). — Das 2. Bändchen „Die evangelischen Tugenden für alle" enthält Vorträge, welche zeigen sollen, daß der Geist der evangelischen Räte auch außerhalb des Klosters von Weltleuten verwirklicht werden kann. Die Vorträge setzen eine gebildete Zuhörerschaft voraus. B. Wilhelm

Hofmann, Rudolf: *Die Gewissenslehre des Walter von Brügge OFM. und die Entwicklung der Gewissenslehre in der Hochscholastik.* Münster i. W., Aschendorff 1941, XII—227, gr. 8°, RM. 10.50. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Texte und Untersuchungen, Bd. 36, Heft 5—6.)

Der Universalismus der Kultur und Weltanschauung im Mittelalter hatte zur Folge, daß neben dem Primat der objektiven Ordnungen die subjektiven Faktoren nur stark verkürzt zu Wort kommen konnten. Die Reflexion der Scholastik hat wie in einem guten Spiegel in der Behandlung und Auslegung des Gewissens diesen Zwiespalt festgehalten. Diese geistesgeschichtlichen Zusammenhänge sind der vorzüglichste Ertrag der vorliegenden Untersuchung über die Gewissenslehre eines Franziskaners aus dem Hochmittelalter, der ein bedeutender Theologe und eifriger Bischof war. Ausführlich und sorgfältig entwickelt die Arbeit aus den Quellen die einschlägigen Fragen und stellt in zwei Abschnitten dar, wie nicht nur auf theoretisch-psychologischem Gebiet durch schillernde Begrifflichkeit von Synteresis und conscientia oder in der Kontroverse zwischen der intellektualistischen und voluntaristischen Deutung, sondern auch im ethisch-praktischen Bereich, vor allem bei der Behandlung des Gewissensirrtums, der Autor unter dem doppelten Einfluß des dominikanischen (Albertus Magnus, Thomas von Aquin) und franziskanischen (Bonaventura, Matthäus von Aquasparta) Geisteslebens eine Stellung bezogen hat, an der Leistung und Grenze der mittelalterlichen Gewissenslehre überhaupt abgelesen werden kann. Das wird abschließend und zusammenfassend noch einmal deutlich in dem letzten Paragraphen, wo der Konflikt zwischen Gewissen und Gehorsam im Ordensleben behandelt wird: „Es kommt ... nicht wie in einer systematischen Gewissenslehre darauf an, die Geltung des Gewissens in allen möglichen Lebens- und sittlichen Konfliktslagen zu verfolgen ... Vielmehr leitet ihn die Absicht, die Anerkennung der menschlichen Autorität, die namentlich in der weitreichenden Gehorsamspflicht des Ordenslebens ihre besonderen Schwierigkeiten hatte, gegen alle Einwendungen sicherzustellen, die möglicherweise unter Berufung auf das Gewissen erhoben werden konnten. Diese Absicht berührte sich eng mit der allgemeinen Haltung, die uneingeschränkte Geltung der sittlichen Ordnung gegen alle Gefährdung unbedingt aufrecht zu erhalten. In diesem Streben geschah es nur zu leicht, daß der noch unbestimmte Gewissensbegriff und die noch wenig klar umrissene Auffassung von der Gewissensverpflichtung Beschränkung und Abstriche erleiden mußten, um der Lösung der schwierigen Konfliktsfälle willen, die sich zwischen objektiver und subjektiver Norm ergeben können" (214—215). P. Bolkovac

La Compagnia di Gesù e le scienze sacre. Conferenze commemorative del quarto centenario dalla fondazione della Compagnia di Gesù tenute alla Pontificia Università Gregoriana — 5—11 novembre 1941. R, apud aedes Universitatis Gregorianae 1942, 268, gr. 8°. (Analecta Gregoriana, Series Theologica Vol. XXIX — Sectio A, n. 3.)

Wissenschaftliche Vorträge, die an der römischen Universität Gregoriana vom 5. bis 11. November 1941 zur Feier des 400jährigen Jubiläums des Jesuitenordens gehalten wurden, sind hier veröffentlicht. Die theoretische Stellung wie die Leistung der Jesuiten in der Dogmatik, der Moral, den biblischen und orientalischen Studien, der Geschichtswissenschaft und der Missionsmethodik werden in großen Umrissen dargestellt. Dabei finden sich auch Andeutungen über das Eigentümliche, was der Jesuitenorden im Vergleich zu andern hervorbrachte, sei es in der Schulung der Hörer, sei es in der gelehrten Forschung. Am meisten zeichnet sich in dieser Beziehung Leturias Beitrag über die Geschichte aus. Die sachliche Darstellung meidet alle strömende Begeisterung. Die Verfasser haben sich von dem Geist tragen lassen, den der nunmehr verstorbene General W. Ledochowski in seiner Ansprache am 11. November kennzeichnete: Eifriger Dienst in selbstloser Hingabe an die Ehre Gottes, an Christus, seine Kirche und ihr Oberhaupt, den Papst, ist Ziel und Ende auch aller wissenschaftlichen Bemühungen der Gesellschaft Jesu.

H. Becher

Leal Morales, Juan SJ.: *Jesucristo, Dios-Hombre.* T. I: En su vida. T. II: En la fe de la Iglesia. Granada, Facultad Teológica S. J., 1942, 424, 8°, Ptas. 16.—. (Centro de Cultura Religiosa Superior, Vol. 4.)

Entsprechend ihrem Ursprung als Vorlesungen in der religiösen Volkshochschule in Granada zeichnen sich die Bändchen durch eine große Klarheit und eine liebenswürdige Sprache aus. Inhaltlich gibt Leal in herkömmlichem Aufbau die apologetische Beweisführung des Lebens und des Wesens Jesu Christi, umreißt die charakteristischen Züge des Jesusbildes der Apostel Petrus, Paulus und Johannes und schließt mit dem Zeugnis der Martyrer, der Konzilien und der Theologen. Die Irrtümer, sowohl der alten Irrlehrer wie der neuen nichtkatholischen Bibelkritik werden dankenswerterweise nicht eigens widerlegt, sondern dienen als Ausgangspunkt oder Hebel, um die Wahrheit deutlicher und überwältigender hervortreten zu lassen.

H. Becher

Inviti all'eroismo. Discorsi di SS. Pio XI nell'occasione della lettura dei Brevi per le Canonizzazioni, le Beatificazioni, le proclamazioni dell'eroicità delle virtù dei Santi, Beati e Servi di Dio. Vol. I. Roma, La Civiltà Cattolica 1941, 235, 8°, L. 7.—.

Das Büchlein, dem P. Celestino Testore SJ. eine Einleitung mitgegeben hat, ist als 1. Bändchen einer Sammlung gedacht. Es enthält unter dem Titel „Einladungen zum Heldenmut" inhaltsvolle und zum Streben nach Vollkommenheit anregende Ansprachen, welche Papst Pius XI. hochseligen Andenkens bei Verlesung der Breven für die Heiligsprechung, Seligsprechung und Verkündigung der heldenhaften Tugenden der Heiligen, Seligen und Diener Gottes gehalten hat. Die Ansprachen sind zeitlich geordnet, aber so, daß die, welche dieselbe Person betreffen, zusammengenommen sind. Es werden immer kurze biographische Angaben vorausgeschickt, vielfach auch ein Bild beigegeben. Der Text der Ansprachen ist dem Osservatore Romano entnommen. Druck und Ausstattung sind sauber und gut.

B. Wilhelm

Rosmini, Antonio: *Introduzione alla vita cristiana.* Domodossola, S. A. L. E. 1940, 284, kl. 8°, L. 8.—.

Unter dem Titel „Antropologia Sopranaturale" wurde von P. Francesco Paoli 1884 in drei Bänden ein Werk Rosminis herausgegeben, in welchem die ganze Lehre vom Menschen, in der übernatürlichen Ordnung betrachtet, behandelt werden sollte. Aus dem 1. Buche dieses Werkes wurden Teile ausgewählt und unter Vermehrung der Kapitelzahl und Wahl neuer Überschriften, aber sonst in treuer Wiedergabe des Originaltextes nach der noch vorhandenen Handschrift in einem Bändchen neu veröffentlicht unter dem Titel „Einführung in das christliche Leben". Es sollen aber nicht praktische Weisungen für das christliche Leben geboten werden, sondern „die Beschreibung der Art, wie der Mensch zur übernatürlichen Ordnung erhoben und eingeführt wird in jene erhabene Umwandlung, welche die Gnade in ihm bewirkt, indem sie ihm ein neues Leben, jenes von Christus mitteilt" (S. 11). Mag auch manches, was hier Rosmini, gestützt auf Schriftstellen und Vätertexte, scharfsinnig darlegt, mit heute beliebten Ansichten übereinstimmen, so muß man doch zu anderem, z. B. zu den Ausführungen über den Glaubensakt und die Gnade ein Fragezeichen setzen.

B. Wilhelm

Östliche und westliche Mystik. Sondernummer der Zeitschrift „Eine heilige Kirche". Hrsg. von Friedr. Heiler. München 1940, Reinhardt. RM. 5.80.

Das Sammelheft bringt eine bunte Reihe von Aufsätzen zu den verschiedenartigen Problemen der Mystik. Fachgelehrte wie Dibelius, Leese, Merkel, Heiler stellen dazu ihre Beiträge. Da die Verf. von ganz verschiedenen Richtungen herkommen, ist eine einheitliche Auffassung von vornherein nicht zu erwarten. Tatsächlich variiert denn auch der Grundbegriff vom Wesen der Mystik, wie er von den einzelnen Schreibern gebraucht wird, vom vagen Alleinsgefühl des Pantheisten bis zum Bewußtwerden der Teilhabe an der Christuswirklichkeit im sakramentalen Leben der Kirche. Die Artikel sind teils philosophisch-psychologischer, teil historischer Art. Auch die Auswirkung der Mystik auf das künstlerische Schaffen ist berücksichtigt. Der reichhaltige Band enthält eine Fülle von Anregungen, auch wenn der Katholik diese oder jene geschichtliche und dogmatische Verzeichnung seines Standpunktes ablehnen muß. Thalhammer

Scharl Johann, *Freiheit und Gesetz.* Die theologische Begründung der christlichen Sittlichkeit in der Moraltheologie Johann Bapt. Hirschers. Freiburger Dissertation. Teildruck. 8°, 81 S. München 1941.

Scharl will klarlegen, wie Hirscher die menschliche Willensfreiheit mit dem von außen kommenden Sittengesetz göttlicher Offenbarung vereint und wie er damit die christliche Sittlichkeit begründen will. Der vorliegende Teildruck führt in die Situation der katholischen Moraltheologie zur Zeit der Ausbildung Hirschers ein. Er übernimmt die herkömmlichen Urteile über die Spätscholastik und die allgemeinen Grundzüge der Aufklärung und nennt die für Hirscher wichtigen Autoren. Als besonders wichtiges Ergebnis ist zu buchen, daß die Sailer, Galura, Drey u. a. auf dem Weg zu einer „Reich-Gottes-Theologie" sind, in der die Moral die praktische Herrschaft Gottes zu begründen hat. Wie aus dem doch auf das Abstrakte gerichteten Rationalismus das Streben nach Konkretheit des Menschen in der Geschichte wächst, wird freilich nicht deutlich. Die vielgeschmähte, doch konkrete Moralkasuistik der früheren Zeit dürfte, tiefer aufgefaßt, einiges Licht auf diese Frage werfen. Auch die Einseitigkeit der Konkretisierung der Theologie und Philosophie verdiente eine genauere Beachtung. Da das vorliegende Kapitel nur der Ausgangspunkt der Untersuchungen Scharls ist, wäre es unbillig, von ihm die Klärung dieser Dunkelheiten zu erwarten. H. Becher

Walter, Eugen: *Das Kommen des Herrn.* I. Die endzeitgemäße Haltung des Christen nach den Briefen der heiligen Apostel Paulus und Petrus. Freiburg, Herder 1941. VII—181, 8°, RM. 2.—. (Leben aus dem Wort, 4.)

Diese Schrift will nicht sowohl die Eschatologie der Apostelbriefe im Zusammenhang darstellen, etwa wie es Fr. Tillmann in seiner Studie „Die Wiederkunft Christi nach den paulinischen Briefen" (1909) getan hat, sondern sie hebt aus den Briefen die verschiedenen Motive über das Kommen des Herrn heraus und führt in deren Verständnis ein. Darum ist auch von der geschichtlichen Anordnung der Paulusbriefe abgesehen worden. Voran steht der 1. Korintherbrief, „wohl der reichste an eschatologischen Motiven"; es folgen die beiden Briefe an die Thessalonicher, die Gefangenschafts- und Pastoralbriefe (als eine Gruppe), der Römer-, der Hebräerbrief und die beiden Petrusbriefe. Innerhalb jedes Briefes oder jeder Briefgruppe werden die auf die Endzeit bezüglichen Ausführungen des Apostels dargelegt. Hier wird eine Fülle von Erklärungen und Hinweisen geboten, die dazu dienen, den Gedankenreichtum der apostolischen Schreiben mit ihren Belehrungen und Mahnungen über endzeitliche Erwartung auszuschöpfen und daraus die eigene christliche Lebenshaltung zu wecken und zu gestalten — so wie es eben die Sammlung „Leben aus dem Wort" sich zum Ziele gesetzt hat. Aus tiefem Einfühlen in die Apostelbriefe hat der Verfasser hier ein Bild urchristlicher Einstellung zur Wiederkunft des Herrn entworfen, das unsere christliche Hoffnungsfreudigkeit in die rechte Bahn lenkt und vertieft.

An vereinzelten Stellen dürfte die endzeitliche Deutung oder auch schon die Übertragung des Textes anfechtbar sein; so z. B. die Erklärung des „bösen Tages" (Eph 6, 13), der Stelle 1 Kor 3, 15 als „einer Rettung durch eine (also zeitliche) Strafe hindurch", die Übertragung von 1 Petr 5, 10 (vgl. die Auslegung von Hundhausen zur Stelle). Der Schwierigkeit, daß Paulus mit der urchristlichen Gemeinde sich über die Nähe der Parusie getäuscht habe, begegnet der Verfasser dahin, daß die Apostel nach Gottes Fügung das Ende der Weltzeit nicht wissen sollten, damit sie jede Generation lehren könnten, so ernst mit dem nahen Ende zu rechnen wie sie. Paulus habe mit der Möglichkeit, das Kommen Christi noch selbst zu erleben, gerechnet, konnte sich aber bald der entgegengesetzten Möglichkeit immer weniger verschließen. J. Knünz